

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN THÉOLOGIE

PAR  
DANIELLE PERRON

LE MESSIANISME JUIF AU PREMIER SIÈCLE

Décembre 2004

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## RÉSUMÉ

Ce mémoire présente le messianisme dans divers courants du judaïsme du premier siècle de notre ère. Cette époque décisive pour le peuple juif et sa religion mettra en place des idées messianiques qui seront fixées par la liturgie et qui demeureront intactes jusqu'à l'époque moderne dans les synagogues.

Les différentes conceptions messianiques sont étudiées à travers le Premier Testament ainsi que dans un ensemble d'écrits « inter-testamentaires ». L'étude de ces écrits juifs anciens met au jour une vaste accumulation de conceptions messianiques différentes et même opposées. On découvre la richesse et la variété des conceptions messianiques du premier siècle. Survivant à la catastrophe nationale de 70, les Juifs remettent en cause et réorganisent tout à la fois leurs espérances messianiques.

Ce mémoire ambitionne de mettre en lumière les enjeux de cette période de différenciation entre le christianisme naissant et le judaïsme ancien. Pour ce faire, certains textes messianiques étudiés proviennent des écrits de la Mer Morte, l'accès à ces textes étant rendu possible grâce aux récentes découvertes dans les grottes de Qumran. Certains autres textes messianiques proviennent des écrits de Flavius Josèphe et du Deuxième Testament (considéré comme les écrits d'une secte juive).

Dans ce mémoire je porterai une attention particulière aux études juives sur la question du messianisme au premier siècle de manière à engager une conversation avec le point de vue chrétien qui est celui de l'auteur.

Ainsi, dans ce voyage historique à travers les différentes conceptions messianiques, le lecteur peut se plonger dans une époque où les guerres, la politique et la vie religieuse et spirituelle s'entremêlaient dans un tourbillon d'idées à la fois nouvelles et conservatrices. On cherchait à connaître la vérité tout en cherchant une issue politique à la domination romaine.

Mots clés : messianisme, judaïsme, 1<sup>er</sup> siècle, christianisme, Bible, Qumran, Flavius Josèphe

## REMERCIEMENTS

J'ai écrit pour tous les Juifs qui sont pour moi mes pères spirituels en Dieu. J'ai voulu comprendre leur religion par amour pour eux. Cette motivation m'a soutenue tout au long de mon travail.

J'aimerais remercier Robert Mager, mon directeur de recherche, pour sa patience et son dévouement.

Je remercie aussi Ira Robinson de l'université Concordia à Montréal, mon co-directeur de recherche, pour ses commentaires indispensables.

Je dédie ce mémoire à tous mes enfants et tout spécialement à mon fils aîné, Jean-François Perron. Que son enthousiasme pour la théologie subsiste encore pour de longues années.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
REMERCIEMENTS .....	iii
LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	vi
INTRODUCTION .....	1
Chapitre premier : L'Oint de YHWH.....	10
1. <i>Analyse du messianisme à travers les écrits du Premier Testament</i> .....	10
2. <i>Origine du messianisme</i> .....	10
3. <i>Dieu seul sauve</i> .....	12
4. <i>Le Roi Sauveur, un messie</i> .....	14
5. <i>Messianisme eschatologique, fonction sacerdotale et prophétique</i> .....	20
6. <i>Le messianisme dans Jérémie, Isaïe et Daniel</i> .....	24
Chapitre deuxième : La tentation politique.....	31
1. <i>Analyse du messianisme à travers les écrits de Flavius Josèphe</i> .....	31
2. <i>Josèphe, l'historien</i> .....	32
3. <i>Les premiers écrits de Josèphe : la Guerre des Juifs</i> .....	39
4. <i>Deuxième manuscrit : les Antiquités Juives</i> .....	46
5. <i>Les troisième et quatrième œuvres de Josèphe : Biographie et Contre Apion</i> .....	53
6. <i>Analyse messianique des œuvres de Josèphe</i> .....	56
Chapitre troisième : L'imaginaire messianique.....	68
1. <i>Analyse du messianisme à travers les écrits de Qumran</i> .....	68
2. <i>La secte de Qumran</i> .....	69
3. <i>Les écrits de Qumran</i> .....	77
4. <i>Des textes significatifs</i> .....	86

4.1 Les Psaumes de Salomon .....	87
4.2 Les Paraboles.....	90
4.3 4 Esdras .....	93
4.4 2 Baruch .....	95
5. <i>La figure de Melchisédech</i> .....	97
 Chapitre quatrième : Du messie au Christ.....	101
1. <i>Analyse du messianisme à travers les écrits du Deuxième Testament</i> .....	101
2. <i>Le Messie Jésus</i> .....	104
3. <i>L'hellénisation messianique</i> .....	113
4. <i>Le messianisme, cause de division</i> .....	119
 CONCLUSION .....	125
 LISTE DES RÉFÉRENCES .....	vii

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

A ou AJ : Antiquités Juives

G ou GJ : Guerre des Juifs

B : Biographie

Ap : Contre Apion

## INTRODUCTION

L'homme cherche le bonheur, il veut vivre heureux. Dans l'histoire de l'humanité, on remarque différentes conduites de l'homme servant à son mieux vivre. Qu'est-ce qui l'empêche d'être heureux? Peut-il espérer un intermédiaire dans sa poursuite du bonheur? La Bible met en scène cette quête; elle traite du mal, du péché et de la mort qui lui font obstacle; elle laisse espérer un salut, une libération, notamment sous les traits d'un messie. Dieu se dévoile et vient au secours de l'homme. Il l'aide à trouver ce bonheur auquel il aspire.

Le christianisme n'est pas né de rien. Engendré au sein même du judaïsme, il prétend apporter la libération des péchés et l'accomplissement du régime sacrificiel. Mais l'histoire des relations entre le christianisme et le judaïsme est tourmentée, celui-ci ayant longtemps fait les frais de l'antisémitisme. Aujourd'hui encore, les tensions entre Juifs<sup>1</sup> et chrétiens demeurent vives. Dans ce contexte, il s'avère important pour la recherche en théologie de mieux comprendre les événements ayant conduit à la formation du christianisme. C'est par une meilleure compréhension des événements passés qu'on peut espérer améliorer l'avenir. Mieux comprendre l'autre aide à mieux l'accepter et à mieux dialoguer.

La reconnaissance de la messianité de Jésus est au cœur de la division entre Juifs et chrétiens. Il est donc important de bien cerner la manière dont cette reconnaissance s'est effectuée au premier siècle de notre ère. Le règne de Dieu a-t-il besoin d'un messie? Si les chrétiens ont traditionnellement répondu oui à cette question, alors qu'en est-il pour les Juifs de l'époque? Nous savons que leur relation à Dieu est associée à l'attente et à l'expérience concrète d'un salut repérable et identifiable dans le cadre de l'histoire, fondé sur un dégagement de ce qui écrase. Nous savons qu'en Judée, à l'époque de Jésus, le besoin de salut est vivement ressenti par le peuple d'Israël. Au minimum, une figure libératrice apparaissait à plusieurs comme un élément de grande importance dans le plan divin pour le déroulement de l'histoire.

---

<sup>1</sup> Il est d'usage d'écrire « Juifs » pour désigner les habitants de la Judée, et « juifs » pour dénommer les tenants du judaïsme. Comme les deux termes se recouvrent largement au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, il faut trancher; nous ferons systématiquement usage, en ce qui concerne le présent mémoire, de la majuscule.



Le messianisme est un sujet ancien, élaboré par les prophètes à l'époque exilique. Il est associé au salut<sup>2</sup>, à l'alliance, à la justice, à la paix et à la reconnaissance d'une terre<sup>3</sup>, mais la figure du messie n'est pas précise. Comme nous le verrons au premier chapitre, elle est associée tantôt au roi, tantôt à un prophète, tantôt à un prêtre, tantôt au peuple lui-même et même à un roi étranger (Cyrus). La fonction messianique a pour but de sauver le peuple du désordre et c'est encore par une fonction messianique que ce peuple sauvera le monde du désordre. Que représente-t-il exactement pour le monde du premier siècle de notre ère? Comment le judaïsme de l'époque se différencie-t-il des premières croyances chrétiennes? Étant dérangé par la naissance du christianisme, n'a-t-il pas fait son cheminement en rupture avec celui-ci?

Même si le christianisme se modèle initialement sur la conception juive du messianisme, cette présente étude du concept messianique juif n'a pas comme objectif principal de préparer au christianisme mais elle se veut une étude sur le judaïsme du premier siècle. Écrite du point de vue chrétien, elle pourrait tendre à mettre l'accent sur des attentes messianiques que la venue de Jésus aurait comblées. L'approche suivie ici sera différente. Il s'agira de dresser un portrait plus distancié de la situation religieuse au premier siècle en regard de la thématique messianique, et ce, en mettant à profit une diversité de sources, tant juives que chrétiennes.

Il s'agira de prendre la mesure, sur le plan de la pensée juive, des divergences d'opinion concernant les prédictions messianiques et eschatologiques. On verra également se profiler une différence entre ces conceptions messianiques ambiantes et le développement de la théologie du « christ ». Ainsi, derrière le passage de l'araméen « messie » au grec « christ », des déplacements théologiques s'opèrent, qu'il faudra cerner.

---

<sup>2</sup> Selon Cullmann, le salut est historique et s'inscrit dans une démarche eschatologique. O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1966.

<sup>3</sup> Comme le souligne F. Mussner, le thème de la terre est aussi fort que l'Alliance et la Torah. La terre constitue un point fondamental dans la pensée juive. L'Ancien Testament ne cesse de rappeler promesse de Dieu de donner un pays à Abraham et à sa descendance (Gn 12, 1.5.7). C'est pourquoi les Juifs n'ont pas pu et ne peuvent pas oublier la terre promise (F. MUSSNER, art. « Judaïsme », dans P. Eicher [dir.], *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 460). Neher parle d'une géo-théologie selon laquelle le peuple juif est le perpétuel bâtisseur d'un Espace: celui de Sion. Cette terre a été donnée à un peuple par Dieu. Dieu confie à Israël cette terre et lui demande d'être le compagnon fidèle de cette épouse hors pair (A. NEHER, *Le judaïsme* [Clefs], Paris, Seghers, 1977, p. 95-101).

L'analyse du messianisme juif au premier siècle se développera à travers une organisation d'informations de type descriptif. Différents auteurs contemporains ont étudié les écrits ancestraux et les textes messianiques. Il existe sur ce sujet une littérature très abondante, comportant des ouvrages d'auteurs tels que Moshe Idel, Gershom Scholem, Yosef Hayim Yerushalmi. Nous constaterons la confrontation inévitable dans les opinions par l'analyse des diverses conceptions messianiques.

Le judaïsme est une religion historique et son histoire est le corps de sa foi. La pensée juive est vécue et portée par une histoire, sans cette histoire, elle n'est qu'une phraséologie creuse<sup>4</sup>. On connaît le messianisme en étudiant l'histoire et, dans l'Israël antique, l'histoire se révèle en théophanie<sup>5</sup>. Comme la religion du judaïsme est basée sur l'expérience de salut du peuple hébreu, l'Exode sera la mère de toute autre expérience de libération. Par la suite, Israël reconnaîtra son Dieu à travers des expériences salvifiques telles que les victoires, les guérisons et les transformations. Même les campagnes militaires prendront une dimension théologique.

Le premier chapitre portera sur les conceptions messianiques qui prennent forme à travers l'histoire des périodes tribale, royale et post-royale. Les rois et les Grands-Prêtres sont oints mais les prophètes ne sont oints que spirituellement. Nous aborderons les écrits prophétiques sans les analyser exhaustivement, compte tenu de l'accent du mémoire sur le premier siècle. Nous découvrirons les situations de frustration et de souffrance vécues par le peuple juif; elles nourrissent l'espérance messianique car lors d'événements dramatiques, l'avènement d'un personnage (souvent politique) soulève une espérance de libération et de paix.

Comme le premier siècle de notre ère est à la source des traditions religieuses actuelles, il est rempli d'enjeux importants, qui divisent les traditions juives et chrétiennes sur la base de croyances messianiques. Les trois chapitres suivants nous permettront d'identifier les différentes voies messianiques à travers divers livres bibliques et extra-bibliques : les écrits de Flavius Josèphe (chap. 2), la littérature de Qumran (chap. 3) et le

---

<sup>4</sup> A. NEHER, *op. cit.*, p. 52.

<sup>5</sup> Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984, 165 p. Alors il y a eu dans l'histoire des événements extraordinaires qui ont été sujets à interprétation et se sont retrouvés dans le domaine de la foi (p. 29).

Deuxième Testament (chap. 4). Il s'agira de reconstituer cette complexité, à partir de ces textes de l'époque et des études sur le sujet.

Qui sont les Juifs du premier siècle? Ils se partagent en différents groupes. Nombreux sont ceux qui se préparent à faire partie du peuple sauvé, que ce soit par l'observance scrupuleuse des lois, par le jeûne ou par des baptêmes quotidiens de purification. D'autres font partie d'un groupe mené par un messie élu de Dieu pour le salut. D'autres encore considèrent qu'il faut se battre afin de se libérer de la domination des Romains.

Au premier siècle, la Judée est une des provinces les plus agitées de l'Empire romain<sup>6</sup>. De l'an -37 à l'an 4, Hérode le Grand impose son pouvoir royal avec une brutale énergie à toute la Judée. Il dépossède le prêtre Hyrcanus de son autorité conférée par le général romain Pompée, qui avait transformé la Judée en province romaine vers -63. Ensuite Hérode le Grand fait mettre à mort Hyrcanus et ses trois fils et, plus tard, il fait reconstruire le Temple.

Après la mort d'Hérode le Grand en l'an 4, Hérode Antipas devient Tétrarque<sup>7</sup> de Galilée et de Pérée jusqu'en l'an 37 où Caligula accède au trône impérial et fait d'Hérode Agrippa le roi de Judée et de Samarie. Durant cette période, les luttes de pouvoir se succèdent et les procurateurs<sup>8</sup> romains changent à tour de rôle jusqu'en 41. Durant le changement de mandat impérial entre Caligula et Claudius en 41, tous les territoires d'Israël sont réunis entre les mains d'Hérode Agrippa I jusqu'en 44. Il n'y a pas de procurateur romain de 41 à 44. En 44, Cuspius Fadus est nommé procurateur; en 46, Tiberius Julius Alexander est nommé; en 48, Ventidius Cumanus rencontre beaucoup d'opposition de la part des Juifs, plus particulièrement à cause des affaires religieuses et des morts injustifiées<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris, Desclée, 1978, p. 131. La « terre d'Israël » était officiellement appelée Judée et, après la révolte juive de 135, elle fut dénommée improprement « Syrie Palestine » puis « Palestine ». L'origine du mot Palestine provient de l'empereur Hadrien; à la suite de sa conquête du Proche-Orient, il donna à Israël le nom de la Provincia Palestina, ou Palestine, un nom dérivé des Philistins.

<sup>7</sup> Le mot tétrarque est souvent traduit par « prince »; il désigne celui qui gouverne un territoire trop petit pour être appelé « royaume ».

<sup>8</sup> Les préfets et les procurateurs de Judée étaient tous chevaliers romains. Ce sont des délégués de l'empereur. Pontius Pilate sera le procurateur de 26 à 36.

<sup>9</sup> Voir dans *Guerre des juifs* G II 223-244.

Cette époque tumultueuse, grevée par les guerres et les révoltes, déborde d'une effervescence d'idées et de croyances qui s'entrechoquent. Pour comprendre les mouvements messianiques et apocalyptiques du judaïsme du premier siècle, il faut un rude effort d'adaptation : « Pour entrer dans cet univers totalement autre et en saisir la problématique, nous avons à nous mettre patiemment à l'écoute de mentalités différentes des nôtres et à découvrir la manière dont ces gens posaient et résolvaient leurs problèmes<sup>10</sup> ». La civilisation juive inclut des dimensions historiques, sociales, politiques et religieuses. La politique n'est pas juive et l'histoire est davantage écrite par les Romains. Ce sont souvent les vainqueurs qui écrivent l'histoire.

Mais nous verrons que les Juifs s'attardent davantage au sens de l'histoire, qui se trouve dans l'espérance d'une rédemption, d'un monde beau et bon. Ils sont appelés à devenir les collaborateurs de ce grand succès final que constituera le complet avènement de Dieu. « La rédemption ne se situe pas simplement au terme de l'Histoire, mais elle parcourt toute l'Histoire dont elle constitue la réalité intime, la dimension véritable, la respiration profonde<sup>11</sup> ». Selon Gross, le messianisme inclus dans l'acte même de la création est le mouvement qui porte l'histoire à son achèvement et lui donne un sens<sup>12</sup>. Selon Grelot, l'œuvre du messie de Dieu a un aspect national et elle est essentiellement religieuse; elle réussit à réaliser en plénitude l'eschatologie de l'Éternel, dont le messie est un pur instrument<sup>13</sup>.

Or si la perception juive du messianisme se modifie et demeure aussi déroutante que diversifiée, une idée semble surgir de l'ensemble des croyances messianiques: le messie est l'instrument de la rédemption. « Stimulated by the biblical hope for the restoration of the Davidic monarchy and the destruction of the wicked on the Day of the Lord,

<sup>10</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Cerf, 1984, 166 p., p. 98.

<sup>11</sup> B. GROSS, *Le Messianisme Juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris, Éd. Albin Michel, 1994, 380 p., p. 327. La continuité entre l'époque historique et les temps messianiques n'invite pas à une espérance utopique. « L'aboutissement de l'histoire, son but et sa fin, est l'avènement d'un monde parfaitement humain, parce que parvenu à la rencontre du divin. » (p. 337)

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>13</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question » dans É. Massaux, P. Grelot et al. *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* [Recherches Bibliques VI], Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, 260 p., p. 24. Grelot compare la littérature rabbinique avec les écrits de Qumran et il affirme que la doctrine est la même que celle du Targum palestinien du Pentateuque. L'auteur rattache les Psaumes de Salomon au pharisaïsme ancien.

numerous authors elaborated the idea of messianic redemption<sup>14</sup> ». Ainsi le messianisme sera compris de la façon dont on comprend la rédemption et pour plusieurs Juifs du premier siècle, la rédemption se traduira sur la terre d'Israël par une vie religieuse purifiée et libre de la domination étrangère. Mais la rédemption est-elle l'affaire d'une personne, du peuple ou l'affaire de Dieu? Est-ce que le messie est l'instrument de la rédemption, son précurseur, ou est-il le signe de la rédemption, son symbole<sup>15</sup>?

Après le rappel historique du Premier Testament, nous continuerons l'étude de notre thème à travers les écrits historiques de Flavius Josèphe dans un deuxième chapitre. L'historien officiel de l'époque, né vers l'an 38, est un témoin important des événements et une source d'informations essentielle à l'étude. Josèphe ne semble pas reconnaître de connotations apocalyptiques au messianisme; le salut semble s'inspirer davantage des thèmes militaires du Premier Testament. Sa religion est juive et sa politique est romaine, ce qui cause une certaine controverse. Plusieurs questions seront abordées : le thème messianique religieux y sera-t-il appliqué à la politique romaine? Comment traite-t-il le thème du messianisme? Comment voit-il la chute du Temple? Sa conception messianique serait-elle tombée entre les mains des Romains ou est-ce une couverture? Il est essentiel de bien regarder les écrits de Josèphe avec l'aide de bonnes sources qui nous exposent leurs judicieux éclairages sur l'auteur. On pense à Tessa Rajak, William Reuben Farmer et John Thackeray.

Certains écrits témoignent de cette époque de façon différente. Nous distinguons la présence incontestable de l'idée du messianisme dans les écrits de Qumran, qui feront l'objet d'un troisième chapitre. Nous y verrons davantage apparaître les thèmes d'un messie eschatologique et apocalyptique. La compréhension messianique différente qui se dégage de ces écrits fait référence à quelque chose de plus abstrait tout en gardant son carac-

<sup>14</sup> L. SCHIFFMAN, *From text to tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, New Jersey, Ktav Publishing, 1991, 298 p., p. 157. Dans les différents mouvements sectaires, la rédemption est vue comme une transformation de l'essence même de la création, sans toutefois que l'aspect politico-historique soit passé sous silence. Cette ligne de pensée traverse l'histoire jusqu'à aujourd'hui. Un théologien chrétien comme Moltmann propose une christologie cosmologique incorporant une doctrine de la création. Pour cet auteur, les sciences de l'histoire et de l'écologie ont surpassé à plusieurs reprises les pensées plus métaphysiques d'autrefois. J. Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, éd. Du Cerf, 1993, 475 p.

<sup>15</sup> J. BAUER, «Quel messie les juifs attendent-ils?», dans Robert David [dir.], *Faut-il attendre le Messie? Études sur le messianisme*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1998, p. 192.

rière physique et historique. Nous remarquerons aussi une figure messianique ne portant pas nécessairement le nom de messie. Aussi beaucoup de textes récemment découverts à Qumran confirment la complexité du sujet.

Les spécialistes ont des vues différentes sur les conceptions messianiques qui prévalaient dans le judaïsme du second Temple. Pour certains, comme Gershom Scholem, le terme de messie est associé au titre d'une figure eschatologique et au concept de rédemption. D'autres opinions sont tenues par des experts tels que Joseph Klausner, Jacob Neusner, John Collins et Lawrence Schiffman. Dans une conférence récente (2003), Lawrence Schiffman, expert juif sur les écrits de Qumran, a mis l'accent sur un messianisme apocalyptique qui, au premier siècle, serait issu d'une tradition sacerdotale. La récente découverte des rouleaux de la Mer Morte a été un point tournant dans l'étude du messianisme du premier siècle. Les écrits qumraniens ont été largement analysés par Garcia Martinez, Vanderkam et Collins. Considérées dans leur ensemble, leurs études ont permis de mieux saisir les enjeux en cause dans l'étude du messianisme qumranien.

Après avoir vu le messianisme dans le Premier Testament, dans les écrits de Josèphe et dans les écrits de Qumran, nous verrons sa complexité dans les écrits du Deuxième Testament. Qu'en est-il du messianisme dans le Deuxième Testament? Diffère-t-il énormément de la conception juive de l'époque? Récupère-t-on certains écrits de Qumran par l'interprétation vétérotestamentaire?

Ceux qui écrivent le Deuxième Testament proclament une nouvelle alliance avec Dieu par le messie Jésus. Cependant tout indique que Jésus n'a pas insisté sur ce nom de messie. D'autres titres sont en jeu. Marc le présente comme Fils de l'Homme, Luc présente Jésus comme le nouvel Élie, Matthieu le présente comme le nouveau David et Jean le présente comme le Fils de Dieu et même Dieu en personne. Nous verrons dans ce chapitre la conception christologique de Paul prendre un relief particulier, à la lumière des réflexions de plusieurs théologiens juifs tel que Alan Segal, Samuel Sandmel et Jacob Neusner.

Ainsi, à la mort de Jésus, il y aura réinterprétation de sa vie, de ses faits et gestes et bien sûr de sa mort. Le récit de certains témoins de la résurrection de Jésus fera l'objet d'une tradition qui nourrira une autre religion détachée du judaïsme formée de Juifs et

plusieurs non-Juifs (notamment romains). Les premiers chrétiens étaient pour la plupart des Juifs de Palestine, « hébreux » ou « hellénistes » (cf Ac 6, 1).

Ainsi le messianisme, associé aux concepts eschatologiques de rédemption, de salut et d'alliance se perçoit dans les écrits de l'époque. Malheureusement, les écrits typiquement juifs de l'époque sont rares et ceux qu'on trouve sont davantage de caractère juridique. Le judaïsme subira une crise avec la destruction du Temple en 70 et la dispersion du peuple; les communautés juives consolideront leur foi en Dieu dans la *Halakha*<sup>16</sup>. L'espérance messianique continuera de faire partie des traditions du judaïsme, mais elle n'apparaîtra pas dans tous ses courants comme un thème central et intégrateur, ni comme une clé unique. L'enseignement religieux du judaïsme continue à se transmettre et ses racines sont profondes, même dans les théories politiques.

Le judaïsme n'est pas une religion d'idées, les différents concepts théologiques ne sont pas très discutés. On discute plutôt de la compréhension légale. L'exégèse se traduit par une élaboration de la réglementation ayant pour but la droiture des agissements dans toutes les situations quotidiennes<sup>17</sup>. Le judaïsme aura comme mission de dire comment les choses doivent être faites et pourquoi elles doivent être faites d'une façon plutôt que d'une autre. Les Juifs soutiennent que leur façon de vivre correspond au désir de Dieu et qu'elle lui répond dans la relation<sup>18</sup>.

La conception chrétienne s'est orientée fortement et fermement vers un monde céleste, immatériel, presque détaché des obligations terrestres. Alors les conceptions messianiques s'opposeront dans les théologies juive et chrétienne. Elles seront affectées par leurs perceptions progressivement discordantes de la rédemption et du salut. Les deux groupes, à la fortune politique très différente, s'affronteront durant les siècles qui suivront cette époque. Pour les chrétiens, Jésus est le Messie, le Roi, l'Oint d'un Royaume qui n'est pas de ce monde. Dans le Deuxième Testament, le Règne de Dieu désigne un nouvel

<sup>16</sup> La Halakha est la Torah orale et écrite.

<sup>17</sup> L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 241.

<sup>18</sup> J. NEUSNER, *The Emergence of Judaism. Jewish Religion in Response to the Critical Issues of the First Six Centuries*, [Studies in Ancient Judaism], New York, University Press of America, 1984, 212 p., p. 11. La religion exprime dans des mots et dans des comportements l'union des personnes. Selon Neusner, le judaïsme est un système religieux qui n'a pas toujours été une religion. Existe-t-il une constance dans la littérature juive à partir de la Mishna jusqu'à aujourd'hui concernant le messianisme? Neusner trace une relation entre la chronologie des idées et l'histoire des sociétés qui véhiculent ces idées.

ordre des choses; il en viendra par la suite à désigner un autre monde, un monde spirituel distinct du monde temporel, auquel le Christ donne accès. Pour les rabbins, le salut est associé au respect de la loi mosaïque, antérieure et supérieure au messie; il est espéré au sein de l'histoire à venir.

Ainsi, avec ce que nous savons et à la lumière des événements traduits par différents écrits, nous comprendrons davantage l'orientation de la conception messianique juive de l'époque. Sans prétendre livrer une analyse achevée des différents écrits, ce travail espère échafauder une idée la plus juste possible du messianisme juif au premier siècle.



## Chapitre premier

### L'Oint de YHWH

#### *1. Analyse du messianisme à travers les écrits du Premier Testament*

Pour bien cerner le messianisme, il serait utile pour le lecteur de commencer par reconnaître la provenance du mot et du concept. Or le messianisme a déjà des ancrages historiques et allégoriques dans le Premier Testament. Tout au long du Premier Testament, nous distinguons des expériences de libération concrètes et vérifiables, que ce soit aux périodes des patriarches, des juges et de la royauté. L'histoire de ce peuple choisi par Dieu porte en elle le salut. Nous plongerons donc au cœur du sens biblique car l'expérience de Dieu est une expérience de salut qui sera portée sporadiquement par le messianisme. Nous regarderons comment le concept de messianisme s'est exprimé dans ces premiers écrits qui servent de pilier au judaïsme du premier siècle. Alors commençons par regarder les différents lieux où la conception messianique se retrouve.

#### *2. Origine du messianisme*

On trouve dans la Bible 38 fois le mot *mashiah*-messie<sup>1</sup>. Dans la Torah, 4 fois: Lév 4, 3.5.16; 6, 15. Dans les premiers prophètes, on retrouve le mot 18 fois; jamais dans Josué, les Juges et le Livre des Rois. Il se trouve plutôt dans les livres de Samuel: 1S 2, 10.35; 12, 3.5; 16, 6; 24, 7.11; 26, 9.11.23; 26, 16; 2S 1, 14.16.21; 19, 22; 22, 51; 23, 1. Pour ce qui est des prophètes dits postérieurs, on trouve le mot 2 fois seulement : Ha 3, 13; Is 45, 1 où le messie est Cyrus. Dans les Hagiographes, il s'y trouve plus souvent : 14 fois dont 10 fois dans les Psaumes (2, 2; 18, 51= 2S 22, 51; 20, 7; 28, 8; 89, 39.52; 105, 15; 132, 10.17), 1 fois dans les Lamentations (4, 20), 2 fois dans les Chroniques (1Chr 16, 22= Ps 105, 15 et 2Chr 6, 42) et 2 fois dans Daniel (9, 25.26)<sup>2</sup>. Nous retrouvons donc

---

<sup>1</sup> Le mot hébreu pour dire un « oint », c'est le mot « *mashiah* », de la racine *māshah*. La traduction anglaise est généralement « *messiah* » et, en français, « messie ».

<sup>2</sup> H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1978, 236 p., p. 26.

plus souvent le terme dans les livres de Samuel et dans les Psaumes. Le texte le plus vieux sur le messianisme se trouve en 2S 7, 11-16.

Le mot hébreu *mshyh* est employé dans la Bible hébraïque comme adjectif pour signifier qu'une chose (l'autel, Ex 29, 36; le Tabernacle et ses accessoires Ex 40, 9-15) ou une personne (Saül, David, voire Cyrus, 1S 10, 1; 26, 11; 16, 13; 2S 19, 21; Is 45, 1) est ointe. Ce mot est également utilisé comme substitut, surtout pour le grand prêtre (par ex. Lév 4, 3.16) ou pour un roi de la lignée de David (par ex. Lm 4, 20). « Messie » peut aussi s'appliquer aux patriarches (Ps 105, 15, 1; Ch 16, 22) ou à la nation d'Israël (Ps 89, 39.52)<sup>3</sup>.

Ainsi la figure messianique désigne plus fréquemment le roi; le symbole qui faisait d'un homme un roi n'était pas le couronnement mais bien l'onction d'huile. Néanmoins, après la chute de la monarchie, le terme deviendra peu à peu apocalyptique et eschatologique<sup>4</sup>.

Un événement tragique, l'Exil à Babylone, fera naître une conscience messianique qui s'affermira au retour d'Exil en 539 avant notre ère. Durant le règne perse avec Cyrus, les Israélites retrouveront Jérusalem et reconstruiront le Temple. La figure messianique sera identifiée à un roi étranger et pour certains au Grand-Prêtre; on parle du prêtre consacré par l'onction (le pontife-oint), le seul digne d'offrir un sacrifice à l'Éternel, et auquel un de ses fils succédera.

Nous retrouverons de façon encore plus précise le concept messianique à travers l'époque hellénistique menant à la période d'indépendance des Juifs sous la dynastie des Hasmonéens de 142 à 63 avant notre ère. Au premier siècle avant notre ère, alors que persiste une longue période de déboires politiques et d'oppression, on assiste à des interprétations et des espérances diverses. Parmi celles-ci se trouve l'espérance d'un Règne de Dieu, « messianique » (via un roi) ou non, un salut pour une nouvelle ère, inaugurée par un messie ou non.

<sup>3</sup> H. CHARLESWORTH, « Les grandes croyances des Juifs » dans J. M. Mayeur *et al.* (dir.) *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, Tome 14, Paris, Desclée, 2000, 744 p., p. 486.

<sup>4</sup> Nous retiendrons les termes « apocalyptique » et « eschatologique » comme des concepts complémentaires au messianisme. Lorsque nous parlerons d'une ère messianique apocalyptique, nous ferons référence à l'idée d'un changement soudain qui renverse une situation, une sorte de coupure presque révolutionnaire. Le messianisme associé au concept eschatologique fait référence d'avantage aux fins dernières qui appelle le renouvellement de toute chose.

Qu'il s'agisse du terme exact de « messie » ou de son concept, il est difficile de dégager avec clarté, sur le plan même de la pensée juive, une ligne directrice parmi toutes les divergences d'opinion concernant les présomptions messianiques et eschatologiques.

Il est probable, croyons-nous, que la tradition juive, de par son propre mouvement, ne se serait jamais attachée à coordonner en une seule doctrine cohérente les données éparses des multiples affirmations concernant l'avenir messianique. Sans doute n'était-il pas indispensable de donner une figure concrète au Messie, à la description de ses qualités surnaturelles ou aux formes de son règne<sup>5</sup>.

Mais à la base de tout, il y a la conception d'un Dieu qui agit dans le monde et son histoire. Dans le Premier Testament, le salut demeure un salut opéré par Dieu et non un salut issu de l'initiative humaine. Donc, qu'est-ce que voulait bien dire le messianisme à cette époque? Les Hébreux n'avaient-ils foi qu'en Dieu seul? C'est ce que nous commencerons par discerner. Nous distinguerons les différentes fonctions messianiques : royale, sacerdotale, prophétique et celle du fils de l'homme, et nous relèverons les fonctions messianiques à travers certains récits de salut. Ainsi le Premier Testament désigne de plusieurs manières l'agent du salut. Au début c'est Dieu lui-même et ultérieurement on attendra un roi, fils de David ou un prêtre, fils de Joseph. On pensera même à un serviteur souffrant avec Isaïe ainsi qu'à un être surnaturel descendant des cieux avec Daniel. Voyons tout cela.

### 3. *Dieu seul sauve*

Comme nous l'avons mentionné, l'expérience du Dieu juif est une expérience historique d'alliance et de salut. Dans le Premier Testament, Dieu sauve du chaos lors de la création du monde; le même Créateur sauve la vie du fils d'Abraham. Dans les temps anciens, il n'y a pas de messie car l'Éternel est le seul qui sauve et qui permet le salut. Pour la religion monothéiste, le Très Haut est Roi, Il règne sur l'univers, Il est le Créateur. Néanmoins Il est davantage le Dieu de l'histoire (d'Abraham, d'Isaac et de Jacob) que le

---

<sup>5</sup> B. GROSS, *op. cit.*, p. 16.

Dieu Créateur. De plus, dans l'Israël antique, l'histoire se révèle en théophanie au peuple juif<sup>6</sup>.

Israël est une nation née de l'interprétation religieuse d'événements politiques, l'événement fondateur étant la sortie d'Égypte. Dans cette expérience historique, l'Exode est l'incontournable référence qui contient un concept de restauration et de salut mené par une figure salvifique, Moïse. Israël y fut délivré du mal de l'esclavage sur une terre étrangère; sa libération fut marquée par l'Exode. Le personnage de Moïse ne serait-il présenté que pour mettre en valeur positivement la puissance salvifique de Dieu? Moïse n'est pas oint; sa fonction salvifique est entièrement dépendante de la main puissante de Dieu. YHWH, Dieu de nos pères, nous a fait sortir d'Égypte « par sa main puissante et son bras étendu » (Ps 136, 12); le Dieu de la Bible issu de la tradition juive est un Dieu sauveur.

Ce n'est pas la main de l'homme qui sauve, c'est la main de Dieu (Jg 6, 37), lui seul sauve (Os 13, 4) et lui seul a la gloire (Jg 7, 7). Ainsi les Israélites ont combattu les Égyptiens, les Amorrites, les Philistins et ils ont reconnu l'action de leur Dieu qui les sauve des ennemis (Jg 10, 12; Jg 15, 18; 2S 23, 10; Dt 33, 29...).

En sauvant son peuple de la main des Madianites, Gédéon avait accompli une tâche proprement royale, ce qui amena les chefs d'Israël à lui dire: « Règne sur nous, toi, ton fils et ton petit-fils, car tu nous a sauvés de la main de Madian » (Jg 8, 22). [...] Alors Yahvé leur suscita des juges qui les sauvèrent de la main de ceux qui les pillaient (Jg 2, 16.18; 3, 9.15; Ne 9, 27; cf. Jg 6, 14.36.37; 15, 18; 2R 13, 5). Les deux fonctions de juge et de « sauveur » se trouvent certes étroitement associées, dès avant l'établissement de la monarchie<sup>7</sup>.

En entrant au pays de Canaan, le peuple hébreu vit deux siècles de régime clanique, la période des Juges. À la fin de la période tribale, Abimélec, fils du juge Gédéon, tente d'instaurer une monarchie en Israël, mais l'attachement aux libertés tribales fait échouer la tentative. Un être humain ne sauve pas, c'est Dieu qui sauve, c'est Dieu qui fait justice.

On ne se sauve pas soi-même. La formule : « Ta droite t'a sauvé » (Ps 96, 1; Is 59, 16; 63, 5) n'est acceptable que lorsqu'il s'agit de Yahvé; elle si-

<sup>6</sup> Y. H. YERUSHALMI, *op. cit.*

<sup>7</sup> É. BEAUCAMP, « Salut selon la Bible dans l'Ancien Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (T. IX), Paris, Letouzey et Ané, 1991, p. 529-530.

gnifie alors qu'il n'a pas besoin, lui, d'être sauvé, qu'aucun dieu n'est venu armer son bras victorieux, comme cela s'est produit pour Mardouk lorsqu'on l'a proclamé roi. Nul mortel ne saurait émettre pareille prétention (Jb 40, 4; Ps 44, 4), en se faisant justice de sa propre main, comme David en eut la tentation (Is 25, 26, 31, 33; cf. Jg 7, 2)<sup>8</sup>.

Si, de façon générale, le salut est le passage d'une situation négative à une situation positive sous l'effet d'une intervention extérieure, quel peut être l'agent de transformation? Yahvé s'est présenté le premier pour prendre son peuple en charge mais à quelle porte fallait-il frapper en cas de danger? Pouvait-on se fier à un homme? Durant la période royale, l'institution messianique sera bien établie et fera partie intégrante de la religion du Dieu sauveur. Ainsi nous remarquons dans le Premier Testament le nombre important de récits de salut qui s'inscrivent autour d'une figure messianique et le récit des événements portera à croire que Dieu peut sauver par quelqu'un qu'il a choisi.

#### *4. Le Roi Sauveur, un messie*

La royauté en Israël sera-t-elle aussi sacrale que la conception de la monarchie en Mésopotamie? Dans les récits des cultures environnantes, on raconte qu'un roi incarne l'union d'une femme terrestre et d'une entité cosmique. Ainsi, dans la pensée mésopotamienne, le roi est perçu comme étant d'essence divine. Sa sacralisation s'effectue par une onction d'huile :

L'huile est le symbole de lumière et de pureté dans les sociétés proche-orientales, mais dans le cas qui nous concerne la symbolique est plus profonde, car elle rejoint en fait celle de la parure royale: l'huile de l'onction confère à l' élu l'autorité, la puissance et la gloire divines. L'oint est ainsi introduit dans le monde divin et ses sujets ne doivent pas porter la main sur lui<sup>9</sup>.

Israël a tardé à se donner un roi de crainte de porter atteinte à YHWH. La personification de Dieu relèverait de l'idolâtrie. Alors la monarchie d'Israël ne sera pas de type mésopotamien, n'ayant pas le caractère divin de celles des peuples voisins. Les Israélites auront un roi qui fera la volonté de leur Dieu national et la marque en sera l'onction

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p 521.

d'huile. Ainsi le couronnement du roi, entièrement humain, s'instituera dans un rite qui l'oingt pour confirmer son entière fidélité à Dieu. Qui sera cette personne exceptionnelle par qui le Très-Haut agira?

La période royale nationale s'ouvre avec l'assemblée des anciens à Rama vers 1020 avant notre ère. Cette assemblée exige du dernier juge, le prophète Samuel, la désignation d'un roi. Samuel déclare : « Qu'il y ait un roi sur nous! Soyons, nous aussi, comme les autres nations. Que notre roi nous juge, qu'il sorte à notre tête, qu'il conduise nos guerres! » (1S 8, 19-20). Après avoir averti Samuel, le Seigneur dit que le peuple sera sauvé par un roi qui sera oint; nous verrons des phrases comme « oindre et sauver de la main des ennemis » (1S 9, 16).

Donc, après la période des Juges, Israël s'investit dans un projet de royauté; c'est la période nationale qui s'étend de 1020 à 587 avant notre ère. Ainsi le roi sera l'Oint de l'Éternel, par la vertu de l'huile sainte versée sur son front par Samuel.

Saül est oint par Samuel comme chef du peuple, pour « sauver » celui-ci de la main des Philistins (1S 9, 16). Alors Dieu peut passer par un être humain. Ce rôle salvifique est nécessairement un élément du rôle messianique mais il n'est pas le tout, il en est la majeure partie. [...] Le mot « salut » connote toujours l'idée d'une intervention de quelqu'un en faveur de quelqu'un<sup>10</sup>.

Donc l'onction d'huile instituera le roi en Messie ou « Oint » de Yahvé (1S 9, 16; 1S 10, 1; 1S 16, 12.13; 1S 19, 5; Jg 7, 2.7; Jg 10, 12). Le terme d'« Oint de Yahvé » est très bien choisi pour désigner le libérateur futur, celui qui, par la vertu de Yahvé, sauve son peuple. Ce terme se trouve clairement dans deux passages : Ps 2, 2 et 1S 2, 10. Ainsi le roi est choisi par Dieu (Dt 17, 14). Saül, David, et Salomon reçoivent l'onction royale qui fait du roi l'« Oint de YHWH », son élu. À ce titre, il fait respecter par ses soldats les interdits alimentaires (1S 14) et prohibe la sorcellerie.

Le salut de Yahvé précisément se trouve présenté, assez curieusement, comme le privilège des rois (Ps 33, 16; 144, 10; cf. Ps 20 et 21), ou plus exactement comme un privilège de « son Roi » (Ps 18, 51) ou de « son Oint » (Ps 18, 51; 20, 7). [...] Yahvé sauvera Jérusalem à cause de David

<sup>9</sup> A. DA SILVA, «Les rois au Proche-Orient ancien : leurs rapports avec les Dieux et avec leurs sujets» dans R. David (dir.), *op. cit.*, p. 24.

<sup>10</sup> É. BEAUCAMP, *art. cit.*, p. 522.

« son serviteur » (2R 19, 39). Ce vocable « serviteur », tout comme d'ailleurs « oint », évoque l'Alliance conclue entre le Dieu du Sinaï et le fondateur de la monarchie<sup>11</sup>.

Selon le vœu du peuple, Saül est d'abord uniquement le chef d'une armée permanente. Il passe beaucoup de temps à combattre les Philistins. Nous constatons, avec l'établissement du système monarchique, que la fonction salvifique est associée au roi et que la délivrance se fait par des fonctions militaires. Le soldat sauve son clan en tuant les ennemis; d'ailleurs le clan est beaucoup plus souvent menacé que l'individu lui-même. Tout est clair pour les Israélites; ils veulent un messie qui les libère de l'oppression physique et des dominations étrangères. Dans le Premier Testament, on espère essentiellement que la nation israélite soit une nation autonome, capable de se gouverner seule et d'exercer sa religion propre. Ainsi Israël identifie un mal en constatant l'arrivée des armées étrangères et le combat militaire acquiert une dimension théologique. Alors dans le Premier Testament les actions libératrices se réalisent lors de difficultés militaires précises. C'est en sortant et en combattant devant les Israélites que le roi sauve des puissances étrangères. Dieu a donné un messie à son peuple pour poursuivre, à travers celui-ci, sa lutte contre le mal, jusqu'au triomphe final de sa justice<sup>12</sup>.

Le peuple s'attend à ce que le roi soit un bon juge car l'idée de justice est associée à la notion de messianisme<sup>13</sup>. Le roi se doit aussi d'être un bon organisateur ainsi qu'un sauveur. Formellement, Saül et David ont été reconnus comme les « oints » de Yahvé par lesquels arrivait la délivrance, grâce à l'Esprit de Yahvé. D'ailleurs, avec David, on mettra en place un modèle mythique : le messie sera nécessairement un descendant de David. Alors la royauté davidique est différente de la royauté des peuples environnants. Le roi-messie davidique n'est pas un « fils de Dieu » au sens propre; il est l' élu de Dieu par lequel l'Éternel fera advenir son salut.

Plusieurs situations désespérées dans le Premier Testament ont demandé une intervention divine comme des requêtes de salut en rapport avec la guerre, la maladie, les persécutions, les injustices... L'action de Dieu s'est

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 532.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 544-545.

<sup>13</sup> « Le salut contient en lui-même une exigence de justice ». La justice est vue comme une juste restauration, là où rien ne manque et où la conformité et l'harmonie se côtoient (*Ibid.*, p. 552).

produite souvent sans messie mais que le salut s'accomplisse avec un messie ou non, l'important est que la gloire en revienne à Dieu. On verra à travers les psaumes que c'est moins la situation nouvelle qu'on contemple mais la grandeur et la beauté du geste de son sauveur (ex. Ps 9, 15; 13, 6; 20, 6; 21, 2; 35, 9; 51, 14; 65, 6; 70, 5; 96, 2; 106, 47; 116, 13; 118, 14-15; 132, 16; 149, 4)<sup>14</sup>.

Par deux fois, le cri « sauve-moi » se trouve lancé à un roi, à David d'abord (2S 14, 4), à Achab ensuite (2R 6, 26). David sera pour son peuple le roi « selon le cœur de l'Éternel ». Aussi peut-il, à l'assemblée de Jérusalem (970 avant notre ère), faire désigner son fils Salomon comme successeur.

De 1030 à 931 avant notre ère, le royaume est uni avec les rois Saül, David (le premier vrai roi, d'où la tradition d'un roi davidique) et Salomon (le constructeur du Temple). Les écrits de 1010 à 931 avant notre ère rapportent des situations d'abondance et relativement heureuses. Nous avons là des écrits de tradition yahviste (J)<sup>15</sup>. La tradition yahviste apprécie la fonction du messie à travers les rois. Mais les Hébreux n'ont pas tous cru que le système monarchique ouvrirait une nouvelle ère de salut<sup>16</sup>.

Lorsque Salomon meurt, il y a une guerre entre deux héritiers. Donc, en 930 avant notre ère, l'assemblée de Sichem scinde le royaume de Salomon en deux états : Israël et Juda, le nord et le sud. Cette scission engendrera des visions différentes de l'histoire. Le nord possédera une théologie basée sur les échecs de la monarchie. On dira qu'à cause des chicanes fraternelles le royaume est divisé et est tombé aux mains des étrangers. Les écrits qui en découlent sont moins heureux et plus centrés sur la faute, la tradition élohiste (E). Le royaume d'Israël est plus vaste et souffre d'une instabilité dynastique. Le royaume du nord sera détruit par les Assyriens en 721 avant notre ère. De l'occupation du territoire par l'occupation commune des Assyriens et des Hébreux naîtra la nation samaritaine.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>15</sup> Les documents à la source de ce travail prennent encore appui sur la théorie des sources documentaires. Nous les suivons en ce sens, même s'il faut rappeler ici que cette théorie a été largement contestée depuis une trentaine d'années, notamment dans son application aux textes narratifs. Voir à ce sujet les remarques d'Olivier ARTUS dans M. Quesnel et P. Gruson (dir.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, DDB, 2000, p. 146 s.

<sup>16</sup> Il existe des interprétations différentes concernant la monarchie. L'une en parle positivement et l'autre négativement; tout dépend de ce que les auteurs ont connu de l'histoire de la monarchie. « L'histoire est sujet à interprétation des faits et se retrouve dans le domaine de la foi. Deux versions de l'origine de la monarchie d'Israël, bien opposées l'une à l'autre sur le fond, sont soutenues encore aujourd'hui dans le livre de Samuel. » (Y. H. YERUSHALMI, *op. cit.*, p. 29.)



Ainsi la majorité du territoire sud, possédant une théologie royale centrée sur les institutions et la royauté où le roi est un personnage messianique, recevra peu à peu les écrits de la tradition élohiste. Cette vision différente de l'intervention divine présentera des discours messianiques différents à travers les écrits prophétiques.

Les habitants du territoire de Juda (Sud) seront contrariés par les prophètes de la tradition élohiste; ils se questionneront davantage avec l'événement traumatisant de 587 avant notre ère, qui deviendra le facteur déclencheur de la conscience israélite et, par conséquent, de la mise par écrit de l'historiographie d'Israël. On dira que les 42 rois n'ont pas joué leur rôle de messie car le peuple a tout perdu. Effectivement, la période royale se terminera en 587 avant notre ère, lorsque le royaume du sud et le Temple de Jérusalem seront détruits par les Babyloniens. Le roi, chaînes aux pieds, sera emmené à Babylone.

Pour plusieurs, les catastrophes nationales qui ont mené à la destruction du Temple en 587 avant notre ère, ont apporté une réinterprétation des écrits prophétiques. Le messianisme traditionnel se divisera en sous-groupes pour former graduellement des conceptions messianiques à tendance eschatologique et apocalyptique. Par contre, ce n'est qu'après 200 avant notre ère que nous pouvons confirmer une connotation eschatologique. Quoi qu'il en soit, la conscience messianique étant pour Israël une réalité en changement, les différentes traditions la présentent de manières différentes<sup>17</sup>. En plus des écrits yahvistes (J) et élohistes (E), on aura des écrits de tradition deutéronomique (D) centrés sur la loi et sur l'enseignement à travers lesquels le dynamisme messianique demeure. La tradition sacerdotale (P) centrée sur la destruction du Temple, écrite par des prêtres, présentera une vision singulière des événements. Si l'on suit cette hypothèse documentaire, le Pentateuque est né de la fusion de ces quatre traditions.

L'institution royale est donc à la racine du concept messianique, mais il importe de ne pas supposer des connotations que ce concept n'acquerra qu'avec le temps. Certains auteurs fondent l'origine de l'attente messianique dans l'institution royale. D'autres reprendront l'idée d'un roi porteur de salut dans le Proche-Orient et porteur de la figure de

---

<sup>17</sup> « Puisque la forme finale d'un livre biblique est l'aboutissement d'un long processus qui prend en compte la tradition riche et diversifiée d'Israël et qu'elle ne peut être comprise comme une production faite en une seule fois à un moment donné, des opérations de critique littéraire sont nécessaires » (J. BRIEND, « La crise du Pentateuque » : *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 29 [1989], 49-62, p. 60).

justice, de sagesse, du prêtre et même d'une entité cosmique au pouvoir surnaturel, l'image d'un dieu sur terre. Ils seront généralement d'accord sur une figure messianique engendrée par la conception royale mais désapprouveront une conception d'un messie eschatologique<sup>18</sup>. La conception eschatologique aurait germé plus tard; comme le dit M. Mowinckel, le terme de messie n'est principalement eschatologique qu'à compter du judaïsme tardif<sup>19</sup>. Ainsi, formellement, la notion eschatologique n'apparaîtra pas avant la période des Macchabées et, comme plusieurs auteurs l'ont mentionné, l'origine du messianisme n'est pas du tout eschatologique.

Alors même si nous pouvons déceler une conscience messianique à travers les récits des événements historiques, il faut mettre en garde contre l'usage trop rapide du terme «messie». La plupart des spécialistes s'accordent sur cette règle générale qui dit que l'emploi du terme hébreu משיח par les auteurs désigne «le Messie» lorsque le texte est postérieur à 200 avant notre ère ou lorsque le texte où le mot apparaît est eschatologique et apocalyptique mais le mot משיח n'a pas nécessairement de connotations eschatologiques. Cette croyance apparaît pour la première fois bien après l'Exil, à l'époque post-macchabéenne (après 150 avant notre ère). À partir de là, pour plusieurs spécialistes, le messianisme juif devrait être défini strictement comme la croyance en l'avènement d'une figure eschatologique choisie par Dieu pour sauver ses fidèles en ce bas monde<sup>20</sup>.

The degree of diversity is inevitably bound up with the question of terminology. In modern parlance, the word « messiah » refers at the minimum to a figure who will play an authoritative role in the end time, usually, the eschatological king. The Hebrew word משיח however, means simply « anointed » and does not necessarily refer to an eschatological figure at all. While it refers to a royal figure some thirty times in the Hebrew Bible, it can also refer to other figures, most notably the anointed High Priest. [...] The use of the term משיח messiah, for such a future king is not attested in the biblical period. In the late apocalyptic Book of Daniel, the only uses of משיח refer to High Priests (Dan 9, 25.26). [...] A messiah is

<sup>18</sup> H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 22.

<sup>19</sup> M. MOWINCKEL, *He that cometh*, Oslo, 1951 cité dans H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 224.

<sup>20</sup> H. CHARLESWORTH, «Les grandes croyances des Juifs», p. 487-488. L'auteur cite l'ouvrage de J. Coppens en 1963, *L'espérance messianique: ses origines et son développement*, Coppens attire l'attention sur les différentes manières dont le nom hébreu משיח habituellement traduit par «messie», a été interprété par les experts modernes.

an eschatological figure who sometimes, but not necessarily always, is designated as a משיח in the ancient sources<sup>21</sup>.

### 5. *Messianisme eschatologique, fonction sacerdotale et prophétique*

À partir de 587 avant notre ère, on n'identifie plus la figure du messie à un roi car le peuple a tout perdu malgré le règne successif de 42 rois. On portera alors un jugement très sévère sur la période royale. Effectivement la monarchie a déçu, car les rois n'ont pas joué le rôle de messie qu'on attendait d'eux; alors, pour certains, ce sont les prêtres, les prophètes et même des rois étrangers comme Cyrus qui seront oints et instaurés en nouvelles figures messianiques. Oindre deviendra une caractéristique générale du rituel hébreu pour inaugurer un personnage dans le mandat d'une position officielle religieuse d'élection divine, qu'il s'agisse des rois, des prêtres ou des prophètes<sup>22</sup>. « The term משיח was applied to any person anointed with the holy oil and consecrated to carry out the purposes of God as the high priest or the king<sup>23</sup> ».

À la figure messianique, l'idée de justice est toujours associée, c'est pourquoi on reconnaît la fonction messianique de Cyrus qui délivre le peuple juif de Babylone et incite les Juifs à rebâtir leur Temple. Dans Is 45, 1, le Seigneur s'adresse à son messie, Cyrus. La mission de Cyrus doit établir la justice dans le pays et rebâtir la ville; c'est par elle que la création nouvelle issue du salut se verra décrite. Ainsi le prophète Isaïe met-il l'accent sur la consolation, préparant le chemin du retour à leur terre (Is 41, 17-20).

Isaïe fournit un témoignage décisif du retour de l'Exil à Babylone (Is 45, 8). À cause de l'Exil à Babylone et du retour d'Exil 50 ans plus tard, les Hébreux refont l'expérience d'une libération. Ce récit est centré sur la figure du messie travaillant à la libération et conduisant Israël vers son salut. De retour à la terre des ancêtres, les prophètes font de cette expérience de salut, un nouvel exode. Dans un autre passage d'Isaïe (Is

<sup>21</sup> J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature*, New York, Doubleday, 1995, 270 p., p. 11, 12. Par contre, dans la Bible du Rabbinate Français, le terme de משיח dans Daniel 9, 25-26 désigne Cyrus.

<sup>22</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Massachusetts, Harvard University Press, 1986, 207 p., p. 64.

<sup>23</sup> P. BIRNBAUM, *A Book of Jewish Concepts*. New York, Hebrew Publishing Co., 1975, p. 394. Le terme משיח est composé des mêmes lettres que « Yessamah », qui signifie « il réjouira ».

51, 4), le retour en terre d'Israël est traduit comme la justice réalisée dans la délivrance, l'affranchissement de Babylone. C'est un récit apocalyptique, une production prophétique faisant allusion au retour, à la restauration nationale, à une terre transformée d'un état de sécheresse à un autre d'abondance. Ainsi Yahvé réalise la justice, il est vu comme le rédempteur qui fonde les oracles promettant l'avènement du salut<sup>24</sup>.

Lorsque Israël retrouve sa terre après l'Exil à Babylone, il verra en cette délivrance un projet de restauration nationale. Le retour de Babylone sera l'événement déclencheur de la conscience israélite nationale et de la naissance du judaïsme, religion monothéiste. Cet événement fondateur amène le peuple à redéfinir ses besoins. Les Grands-Prêtres deviennent la nouvelle figure messianique pour la tradition sacerdotale car après les échecs vécus par le peuple hébreu, on transporte la figure messianique vers le Temple reconstruit. « Les prêtres, dans le psaume 132, sont tour à tour revêtus de "justice" (v. 9) ou de "salut" (v. 16) <sup>25</sup> ».

Le messianisme, en effet, a toujours eu pour objet le rétablissement de l'existence nationale, bien qu'il mène également au-delà de celle-ci. Le messianisme apocalyptique a concilié de façon presque spontanée les promesses et les traditions antiques avec de nouvelles raisons d'y adhérer, avec de nouvelles interprétations et réinterprétations. Le messianisme prit alors dans la conscience juive un double aspect, qu'il a gardé depuis. Ces deux aspects du messianisme se fondent sur les paroles des prophètes, où on les rencontre de façon plus ou moins explicite: un aspect qui souligne les cataclysmes et les destructions qui doivent accompagner la venue de la rédemption et un aspect d'utopie quant à ce que seront les réalités messianiques. Le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature – on ne saurait jamais assez y insister – l'attente de cataclysmes historiques<sup>26</sup>.

De 538 avant notre ère à 135 de notre ère, Israël subira trois autres grandes dominations étrangères. Le retour de Babylone se fera en 538 avant notre ère avec une domination perse jusqu'en 333 avant notre ère lorsque la terre d'Israël sera conquise et dominée par les Grecs. La domination grecque s'exercera de 333 à 63 avant notre ère; de 169 à 135, le Temple sera consacré à Zeus et la pratique du judaïsme sera passible de mort. Les

<sup>24</sup> É. BEAUCAMP, *art. cit.*, p. 550.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>26</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, 504 p., p. 31.

grands-prêtres perdent leur pouvoir et leur rôle. La croyance au messianisme se transmet secrètement par de petites sectes et deviendra davantage eschatologique. Une révolte populaire éclatera en 168 avant notre ère, menée par des chefs qui deviendront les « Macchabées » (dont l'étymologie est araméen *maqab*, marteau). Alors commencera la domination romaine jusqu'en 135 de notre ère.

Dieu libère Israël dans un contexte historique qui évolue dans le temps. L'interprétation elle-même des événements salutaires évolue. Chaque fois qu'un événement s'ajoute à un autre, l'éclairage change<sup>27</sup>. Toutes ces dominations n'entretiendront-elles pas des espérances de libération politique? Cependant, devant des difficultés difficilement résolubles et désespérantes, le langage prophétique porte l'espérance à des temps lointains qui deviendront peu à peu eschatologiques. « Un fort courant utopique orienté vers la vision d'une humanité meilleure à la fin des temps y vient rencontrer le courant restaurateur qui espérait le rétablissement d'un Royaume davidique idéal<sup>28</sup> ». La cause de l'eschatologisation serait due principalement à la tournure dramatique de l'histoire. Lors de grands moments de crise, on constate une montée significative de la fièvre messianique. Ainsi, avec les prophètes, l'espérance davidique est maintenue, mais le « messianisme » devient eschatologique<sup>29</sup>. Selon Cazelles, la création d'un langage eschatologique n'est pas appliquée immédiatement à une théologie messianique. Il n'y a rien qui prouve l'attente d'un Messie des derniers temps qui réaliserait l'espérance des peuples<sup>30</sup>.

Les derniers temps ne sont pas une expression de la bible hébraïque. [...]  
La notion de « fin » (qés) qui est entrée dans le vocabulaire des prophètes

<sup>27</sup> O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 120.

<sup>28</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 28.

<sup>29</sup> H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 119.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 166. L'eschatologie requiert une conception du temps linéaire avec un commencement et une fin. Dans la Bible, on évoque un commencement, on cite le présent et on suppose une fin avec les prophètes. Je crois que l'analyse du messianisme devra accorder la valeur eschatologique au concept, malgré l'absence d'évocation eschatologique lors de ses premiers emplois. Selon Becker, il n'y a pas de messianisme biblique eschatologique avant les environs du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Encore moins un Messie des derniers temps qui réalise l'Espérance des peuples. Cependant plusieurs spécialistes ont convenu de définir le messie comme un sauveur eschatologique, même s'il n'a pas toujours cette valeur. L'eschatologie suppose l'avenir d'une période nouvelle, un temps marqué par Dieu. Pour les autres Sémites, l'histoire n'a pas de fin et l'avenir ne s'exprime pas en terme de fin mais plutôt de renouvellement. Voir dans H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 162-166. « La foi constate l'œuvre déjà accomplie dans le présent en même temps qu'elle mesure ce qui manque pour la parfaire; d'où le désir brûlant de voir l'entreprise achevée » (O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 126). Ce n'est qu'à l'ère eschatologique et apocalyptique, c'est-à-dire dans le judaïsme tardif, que l'espérance messianique prendra dans certains milieux des traits prophétiques.

avec Amos (8, 2) et Habacuc (2, 3) va devenir le « temps de la fin » dans le livre de Daniel. Il est introduit par une période douloureuse, celle de l'enfantement, image qu'avaient déjà utilisée Michée, Jérémie et d'autres prophètes. [...] Après Aggée et Zacharie 1-8, d'autres prophètes vont proposer des vues plus radicales. La prophétie se fait peu à peu eschatologie et l'espérance messianique va trouver de nouveaux modes d'expression sur la présence de Dieu dans son peuple. [...] Le régime Asmonéen et sa chute provoqueront une effervescence messianique aux multiples formes que le judaïsme n'avait pas encore connue<sup>31</sup>.

Les interprétations salvifiques diffèrent selon la conception messianique des groupes. « Le messianisme influença donc aussi l'interprétation des textes, l'eschatologie exprime la nécessité de tendre un pont entre la conscience messianique, vive ou modérée selon les périodes historiques, et la vérité cachée dans les écrits saints<sup>32</sup> ».

Israël a toujours reconnu son Dieu dans des actions conduisant à la transformation, la victoire, la guérison. Ainsi, dans les écrits prophétiques, nous constatons un salut qui ne s'inscrit pas uniquement dans les événements mais aussi dans des révélations portant sur le plan de Dieu. De même, les discours apocalyptiques sont relatifs à des dévoilements de secrets divins.

The authority of the traditions of the Bible in Judaism is founded upon the concept of prophecy. The Bible describes various people as having direct revelations from God. [...] In the accounts of the patriarchs, we encounter God in relation to man, communicating directly with him. This is not prophecy in the strict sense, however, since the phenomenon of prophecy, in the biblical view, involves the prophet's having been charged with a message to communicate. [...] Moses' prophecy differed from that of the other prophets. First, he is described by the Bible as communicating directly with God, whereas the other prophets see God in a dream or trance. [...] As Judaism developed, the books of the prophets shaped many other aspects of tradition, most especially the concept of the messianic era, which was rooted in the world of the prophets<sup>33</sup>.

Le prophétisme sera parallèle à la monarchie. On distinguera deux sortes de prophètes, selon qu'ils servent ou non le roi<sup>34</sup>. Les prédictions des prophètes ne nous livrent

<sup>31</sup> H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 191-192.

<sup>32</sup> M. IDEL, *Messianisme et mystique*, Paris, Cerf, 1994, 118 p., p. 76.

<sup>33</sup> L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 29-31.

<sup>34</sup> P. BIRNBAUM, *op. cit.*, p. 394. Le messie qui sert le roi est encore attendu pour les temps présents dans certains milieux juifs.

pas des conceptions messianiques très claires, ils disent les événements passés, annoncent de nouveaux événements et parlent de thèmes multiples.

Par contre, les paroles des prophètes qui sont claires et directes dans leur contexte originel, deviennent des énigmes et des allégories difficilement accessibles et décodées autrement que par un discours apocalyptique approprié. C'est dans ce contexte controversé que le messianisme fait son entrée officielle dans l'histoire<sup>35</sup>. L'accomplissement messianique devient para-historique pour certains groupes. Par contre, le Dieu de l'histoire s'est toujours servi de faits concrets. Ainsi, pour Israël, la projection dans l'au-delà n'exclut pas ce qui se passe sur terre, c'est l'aboutissement de ce qui se passe ici et maintenant. De même, selon la plupart des prophètes, le roi a toujours mal joué son rôle de sauveur. Ainsi il aura fallu tout perdre pour comprendre l'importance de ce qui les fait vivre. Ce développement de la conscience Israélite se transposera dans l'affirmation de leurs valeurs et de leurs racines juives. C'est surtout avec les prophètes Jérémie, Isaïe et Daniel que l'idée s'impose.

#### 6. *Le messianisme dans Jérémie, Isaïe et Daniel*

« La conception la plus ancienne est probablement celle où l'on attend un règne terrestre de Dieu ou du messie, qu'il s'agisse d'un règne universaliste comme chez Jérémie, le Second Isaïe ou Malachie, ou d'un règne nationaliste, comme chez Ézéchiël, Zacharie ou Joël<sup>36</sup> ». Jérémie écrit sa déception en regard des rois. Dans Jérémie (Jr 23, 6), à cause des mauvais dirigeants, Dieu s'occupera lui-même de son troupeau en son temps (aïon). L'eschatologie suppose l'avenir d'une période nouvelle. Les deux passages proprement messianiques du livre de Jérémie (Jr 30, 10.11 et 31, 7) vont toutefois plus loin (Jr 33, 6), associant le salut à la venue d'un fils de David exerçant dans le pays jugement et justice<sup>37</sup>. Même si Jérémie ne parle pas souvent du messie, ici il fait allusion à un rejeton de David, un roi juste par lequel Juda recevra son salut. Ceci suppose une situation

<sup>35</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 30.

<sup>36</sup> P. LÉTOURNEAU, «Le règne millénaire du Messie», dans R. David (dir.), *op. cit.*, p. 119.

<sup>37</sup> É. BEAUCAMP, *art. cit.*, 545-546.

exilique ou postexilique, une restauration de la dynastie de David où le royaume aura les mêmes frontières que sous David<sup>38</sup>.

Le peuple attendra le salut par un messie politique et il l'obtiendra grâce à son Dieu. Le Dieu à qui Israël adresse sa requête de salut est un Dieu qui a fait ses preuves à travers l'histoire d'Israël. Dieu sauve Israël en tant qu'il est son allié et il le considère comme son peuple. Mais Israël est comme la lumière par laquelle d'autres nations peuvent espérer leur salut. Celles-ci ont échoué en prenant l'initiative d'aller se chercher des « sauveurs » (Jr 3, 27). « Ainsi à Babylone, les gens, depuis leur jeunesse, se sont-ils vainement "fatigués" pour se trouver des devins ou astrologues capables de les sauver (Is 57, 13.15)<sup>39</sup> ».

Selon Jérémie, le rôle messianique consiste à renouveler l'alliance. Dieu s'engage au nom de son alliance. Jérémie rejoint la situation d'alliance au cœur de l'expérience biblique (Jr 31, 31), il décrit la rupture d'alliance et il en proclame une autre, une meilleure<sup>40</sup>.

Comme pour Jérémie la voie messianique se nomme justice pour Isaïe et le messie envisagé n'est plus une personne couronnée (Is 11). Le messie ne sera pas un roi élu des hommes car la royauté a déçu, c'est un roi élu de Dieu. « Autrefois, en demandant un roi, on avait rejeté la royauté de Dieu (1 Sam 8, 7); avec le roi Messie, les deux idées seront combinées de manière que Dieu exerce réellement la royauté, car le messie suit son impulsion comme pourrait le faire un prophète<sup>41</sup> ». De plus ce sera Dieu qui agira à travers ce messie, de sorte que le messie ne pourra pas s'attribuer la gloire des armes, comme David. Ce roi est pacifique, il ne met sa confiance ni dans les armes ni dans l'or. Lors de son avènement, à une date inconnue, Israël connaîtra le bonheur (Is 11, 10). Le messie doit être un vainqueur sans combat! « Le loup habitera avec l'agneau » (Is 11, 6).

<sup>38</sup> Art. «Messianisme», dans : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, 1363 p., p. 818.

<sup>39</sup> É. BEAUCAMP, art. *cit.*, p. 549.

<sup>40</sup> C'est une nouvelle manière de comprendre l'Alliance, une Alliance de cœur. Jérémie a donné naissance à l'idée d'une nouvelle et éternelle Alliance qui gardera le nouvel Israël près de Dieu et qui ne sera plus rompue comme autrefois (H. GROSS, *Introduction to the Old Testament*, The University of Notre Dame Press, 1968, p. 88-89). Jérémie est le premier à parler d'une transformation eschatologique de cette façon, «as its final establishment in the hearts of mankind, as its final interiorization» (G. SOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken Books inc., 1971, p. 54).

<sup>41</sup> M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, Gabalda & Cie, 1909, 349 p., p. 234.



Avec Isaïe certains reconnaîtront l'alliance renouvelée car c'est le récit d'une future transformation qui sera opérée par Dieu, pas un dieu étranger mais le Dieu de nos ancêtres (monothéisme national). Ainsi par Isaïe nous distinguons l'apocalypse d'une façon nationale et nous sommes loin d'un messie des derniers temps.

Le messie pacifique deviendra peu à peu le serviteur de Yahvé, le serviteur souffrant (Is 52-53). On trouve dans les écrits du Deuxième Isaïe le livret messianique davidique. L'Esprit de Dieu sera sur le serviteur pour une alliance avec le peuple et les paroles demeureront de génération en génération.

Ainsi le concept d'un messie souffrant sera développé par Isaïe. Pourtant, dans le judaïsme, on ne parle pas de souffrances du messie mais bien de douleurs pré-messianiques. Le règne du messie est glorieux. Le messie libère de la souffrance. Comment concilier l'image d'un roi glorieux avec celle d'un homme accablé par la souffrance? « Au premier abord l'antithèse est absolue: le Messie viendra pour régner avec éclat, non pour souffrir<sup>42</sup> ». Donc l'idée du messie souffrant n'est pas très populaire dans le judaïsme. Certes, pour certains maîtres, il fallait que le messie ait souffert. Cependant, il n'y a pas de tradition ferme sur les douleurs du messie et on ne parle jamais de mort expiatoire du messie, fils de David. Effectivement, le messie fils de David ne semble pas faire face à la mort; c'est le messie fils de Joseph qui doit mourir comme n'importe quel humain<sup>43</sup>.

Le portrait du Serviteur résulte du groupement de quatre textes: Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12. Dans le second texte (Is 49, 1-9a), le Serviteur y est explicitement identifié à Israël (v.3) et les traits nationalistes du message qui suit sont renforcés<sup>44</sup>. Dans Is 55 la perspective collective prédomine nettement: «Prêtez l'oreille et venez à moi,

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 247-251. Voir la différence entre le messie de David et le messie de Joseph dans un chapitre dédié à cette différence : chapitre VII, p. 236-256. On y voit que le messie souffrant n'est pas le même thème que le messie Fils de Joseph car le messie fils de Joseph n'est pas un messie souffrant. Le messie fils de Joseph est un messie qui meurt mais sa mort n'est pas expiatoire, sa mort est le terme naturel de son règne glorieux, elle n'est jamais la source du salut et la raison d'être du pardon. Le dédoublement des rôles, guerrier et spirituel, amena à attendre deux messies distincts. L'auteur cite l'opinion de Klausner rappelant que le guerrier s'oppose naturellement au roi pacifique; le passage de Zacharie du guerrier mourant ferait allusion à la mort du messie guerrier. L'appellation vient des promesses du Deutéronome où il est question du taureau premier-né de Joseph. Nous nous attarderons davantage à cette question dans le chapitre concernant les écrits de Qumran.

<sup>44</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 218.

écoutez et que vive votre être. Je conclurai avec vous une alliance éternelle faite de grâces promises à David. Voici que je fais de toi un témoin pour les peuples, un chef et un maître pour les nations.» (vv.3-4). L'interprétation collective de certains textes a ouvert la porte à l'espérance messianique collective. Les nombreux textes traitant du serviteur souffrant peuvent être rapportés au messie comme des prédictions touchant la destinée du peuple juif en général (ainsi le fameux chapitre 53 d'Isaïe sur le Serviteur souffrant). Cette interprétation que Yahvé sollicite l'ensemble du peuple, a fait partie de l'expérience religieuse d'Israël, sous divers modes et à diverses époques<sup>45</sup>. C'est une croyance qui aurait pu faire l'objet de mouvements messianiques pour certains groupes.

Il existe deux tendances concernant l'interprétation du serviteur souffrant selon Scholem. La première tendance renouvelle la figure messianique par le peuple et la seconde cherche à réduire le champ d'application du messianisme autant que possible. D'autres essaient de recueillir l'héritage des idées transmises dans les traditions contradictoires et à les concilier<sup>46</sup>.

Avec Isaïe nous distinguons la fonction du serviteur souffrant du messianisme et par Daniel nous abordons la fonction de fils de l'homme même si les termes de « serviteur souffrant » et de « fils de l'homme » ne furent pas dominants dans le monde juif<sup>47</sup>. Selon Lagrange, la perception messianique de Daniel fut généralement admise dans le rabbinisme malgré l'absence de toute spéculation sur le titre de Fils de l'homme<sup>48</sup>. Ainsi le fils de l'homme peut devenir synonyme de messie si on associe ce passage de Daniel avec les espérances et les attentes messianiques<sup>49</sup>. D'autres auteurs, tels que Collins, in-

<sup>45</sup> R. DAVID, «Propositions pour une interprétation du messianisme dans l'Ancien testament» dans R. David (dir.), *op. cit.*, p. 52-53. Le Ps 28, 8-9: «Yahvé, force pour son peuple, forteresse de salut pour son messie. Sauve ton peuple, bénis ton héritage, conduis-les, porte-les à jamais». Il semble assez clair que l'ensemble de cette phrase concerne tout le peuple et pas seulement un individu. C'est tout le peuple qui est dit messie et, conséquemment, devrait agir en messie. On trouve semblable synonymie en Ha 3, 13: «Tu t'es mis en campagne pour sauver ton peuple, pour sauver ton oint, tu as abattu la maison de l'impie.»

<sup>46</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 63.

<sup>47</sup> S. SHAROT, «Crises et mouvements messianiques» dans S. Trigano (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, Tome I, Paris, Fayard, 1992, 779 p., p. 263-308, p. 265.

<sup>48</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 228. Contre Lagrange, Neusner dit que les juifs rabbiniques ne faisaient pas beaucoup attention aux interprétations chrétiennes jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle de notre ère.

<sup>49</sup> S. SANDMEL, *We Jews and Jesus*, New York, Oxford University Press, 1965, 163 p., p. 34.

sistent cependant pour dissocier l'attente messianique de la figure eschatologique du fils de l'homme :

Rather than messianic expectation, then, what we have in Daniel is a transformation of the royal mythology. There is no role here for the Davidic king, and little for any human deliverer. The maccabees are, at most, « a little help » (Dan 11, 34). There is a deliverer under God, but he operates on the heavenly level: the fate of Israel is determined by the battle between Michael and the princes of Greece and Persia (Dan 10, 20-21). This kind of transcendent, heavenly deliverer plays an increasingly important role in Jewish eschatology in the following centuries<sup>50</sup>.

Toutefois, en règle générale, le « messie davidique » et le « fils de l'homme » ne seront plus des concepts exclusifs qui s'opposent ; les idéologies s'entremêleront. Nous verrons qu'au premier siècle ces concepts messianiques seront repris dans plusieurs sectes. «At the least, the phrase "Son of Man" was thought to be a well-known, readily recognizable title for a messiah of a heavenly type, in contrast to the national, earthly, Davidic messiah<sup>51</sup>». Certains rabbins du premier siècle diront qu'il y a un trône pour Dieu et un autre pour David, le messie. Le thème du siège à la droite de Dieu dans Dan 7, 9 est repris du psaume Ps 60, 1. Ainsi il y a eu transformation de l'idée messianique avec les visions de Daniel d'une espèce de fils d'homme venant dans les nuées (Dan 7, 13). Dans Daniel, il existe un endroit où le terme משיח est répété deux fois, soit Dan 9, 25.26. Le terme de « oint » serait appliqué à Cyrus, selon la Bible de traduction hébreu-français du Rabbinat Français. Pour d'autres c'est un grand prêtre, le dernier pontife oint, Onias III<sup>52</sup>.

L'espérance messianique comportera des éléments aussi divergents que l'idée d'un souverain terrestre venant briser le joug de la domination étrangère et la pensée plus céleste et mystérieuse confinée au « fils de l'homme ». En fait, deux idées principales peuvent se dégager du messianisme dans le judaïsme: le messianisme de restauration (concept du perdu/retrouvé) et le messianisme utopique (conception d'un phénomène qui émerge soudainement). Ces deux idées se retrouvent à travers les différentes fonctions du messianisme.

<sup>50</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 37.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>52</sup> Voir l'analyse de A. CAQUOT, «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba» dans H.-C. Puech (*dir.*), *Histoire des religions*, Tome II, Paris, Gallimard, 1972.

These two elements appear clearly both in the theology of the Jews and in the historical forms of an at times acute Messianism. Of course these restorative and utopian elements in the Messianic idea could exist side by side as long as it was simply a hope that was projected into the distant future<sup>53</sup>.

Dans l'étude de la fonction royale du messianisme, nous constatons l'absence de référence à un roi futur, il s'agissait davantage d'un messianisme de restauration. Le concept d'un messianisme utopique se développe davantage avec les écrits de Daniel.

Au début, les rabbins ne se préoccupaient pas beaucoup de cette personne céleste semblable à un homme ; ce sont davantage les chrétiens qui ont repris cette vision pour confirmer leur croyance<sup>54</sup>. Ainsi, pour la tradition rabbinique, l'accent est mis davantage sur le messianisme comme processus historique plus que sur la personne même du messie. Ils ne font pas hommage à l'attente messianique royale qui a déçu considérablement et on s'apercevra que les héros pharisiens sont des prêtres<sup>55</sup>.

Les représentations traditionnelles du Messie royal, du Messie sacerdotal, du Prophète eschatologique, du Fils d'Homme annoncé par le livre de Daniel, avaient-elles le même crédit dans tous les esprits? [...] Si l'on parle de l'espérance qui animait le Judaïsme, on est porté à demander aussitôt: quel Judaïsme ? En effet, avant que le courant pharisien de tradition hillélite ne prît en charge l'institution juive pour en assurer la survie après la ruine du Temple (70 de notre ère), existait-il un Judaïsme qu'on pourrait qualifier d'« orthodoxe » et qui aurait eu, en matière d'eschatologie et de messianisme, des croyances uniformes et fixées<sup>56</sup>?

Les écrits du Premier Testament ne laissaient pas beaucoup de place à différentes interprétations messianiques. Ce n'est qu'avec les écrits prophétiques que certains groupes juifs ont pu dessiner un espoir messianique. La vision d'avenir des prophètes amena le peuple à se préoccuper davantage de leur avenir. Certains groupes s'y intéresseront

<sup>53</sup> G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, Schocken Books, 1971, p. 51. Ce messianisme de restauration semble faire alliance avec le messianisme utopique davantage développé par le christianisme. Deux idées qui peuvent certainement se compléter et se renforcer mutuellement. Le messianisme fondé sur les paroles des prophètes a pris dans la conscience juive un double aspect, qu'il a gardé depuis: un aspect qui souligne les cataclysmes et les destructions qui doivent accompagner la venue de la rédemption et un aspect d'utopie quant à ce que seront les réalités messianiques.

<sup>54</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 224-225.

<sup>55</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 81.

<sup>56</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 23.

sérieusement et le premier siècle fourmillera d'interprétations diverses concernant la perception de ce Dieu juif.

Selon Fisher, le messianisme faisait travailler toutes les têtes. « On se croyait à la veille de la grande rénovation. L'Écriture, torturée en des sens divers, servait d'aliment aux plus colossales espérances. À chaque ligne des simples écrits de l'Ancien Testament on voyait l'assurance et en quelque sorte le programme du règne futur qui devait apporter la paix aux justes et sceller à jamais l'œuvre de Dieu<sup>57</sup> ». Était-ce la même vision pour Flavius Josèphe, pour la communauté de Qumran et pour les écrivains du Deuxième Testament ? C'est ce que nous verrons dans les prochains chapitres.

---

<sup>57</sup> A. FISHER, *Débat sur l'histoire ancienne du peuple juif*, Paris, La pensée universelle, 1982, 201 p., p. 111-112.

## Chapitre deuxième

### La tentation politique

#### *1. Analyse du messianisme à travers les écrits de Flavius Josèphe*

Comme nous l'avons vu dans le Premier Testament, la relation entre l'histoire et la théologie en est une d'interdépendance car « le Dieu » est un dieu qui agit et qui se fait connaître en premier lieu dans les événements. Dans ce chapitre, nous observerons les écrits historiques de Josèphe. Pourquoi sont-ils importants? Si l'histoire peut représenter la main de Dieu, une analyse historique peut se métamorphoser en analyse théologique. Ce n'est pas un hasard si les œuvres historiques de Flavius Josèphe ont servi les débats théologiques. Effectivement l'histoire du monde porte un sens, mais n'est-ce pas l'interprétation qu'on en fait qui lui donne son sens?

Les écrits de Josèphe pourront servir à mieux connaître l'histoire du premier siècle, même si certains affirment que ces écrits servaient des intérêts politiques en renseignant sur les relations que le peuple juif entretenait avec les différents rois dont il dépendait<sup>1</sup>. Ainsi ces écrits portent des indices et des repères historiques qui ne sont pas négligeables car Josèphe se concentrait sur l'aspect politique et militaire de l'histoire. Le premier mérite de l'écrivain n'est-il pas d'avoir utilisé des sources diverses et nombreuses, de tradition grecque et juive?

Sa vision nous permettra de saisir le messianisme sous son aspect plus politique, plus national qu'apocalyptique car, selon Farmer, il n'attribue au caractère apocalyptique

---

<sup>1</sup> Par exemple, Josèphe a recopié des lettres du roi Antiochos III qui accordent des privilèges aux Juifs. Ensuite on constate qu'Antiochos IV n'a pas respecté les usages des Juifs et s'est emparé de leurs richesses en plus de leur imposer des rites impies en remplacement de leur culte traditionnel, ce qui provoqua la révolte nationale des Juifs sous la conduite des Maccabées. L. MARTINEZ-SÈVE, «Un historien de l'Orient hellénistique» : *Le Monde de la Bible*, (juin 2001, no.135), p. 41-43. De plus Martinez se demande si les œuvres de Josèphe renseignaient les premiers rois sur les traditions locales en matière d'idéologie royale. Par exemple on sait que le roi n'a pas le privilège d'un dieu, il est le serviteur de Dieu, le Dieu du judaïsme. Cependant, selon Vidal-Naquet, la royauté est un concept grec et la question centrale du 1<sup>er</sup> siècle, tant au point de vue religieux (le messianisme) qu'au point de vue politique (l'indépendance), est celle du Royaume (P. VIDAL-NAQUET, « Du bon usage de la trahison » dans Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, traduit par Pierre Savinel, Paris, éd. De Minuit, 1977, p.54).

qu'une importance mineure<sup>2</sup>. C'est avec les écrits historiques de Josèphe que nous aurons une idée concrète de la vie palestinienne de l'époque, que nous connaîtrons mieux la vie sociale et politique de ces Juifs du premier siècle. « Le premier siècle de notre ère, dans la Palestine juive, n'est pas exactement facile à unifier sous le regard historique. C'est à travers les mouvements idéologiques et révolutionnaires que va reparaître la question: qu'est-ce, au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, qu'un État juif<sup>3</sup> »?

Alors de l'intérieur de ces traditions entrelacées, tissées de théophanies, de guerres et d'interprétations prophétiques diverses, Josèphe écrivait cette parcelle d'histoire troublante et controversée. Il a écrit des œuvres à des époques différentes de sa vie, à travers des conjonctures et des circonstances particulières. Selon Feldman, l'hétérogénéité des ouvrages de Josèphe, devenu Flavius Josephus, est probablement due aux différents lecteurs auxquels ces œuvres sont destinées. Car, selon l'auteur, la *Guerre des Juifs* serait destinée aux Juifs et les *Antiquités* aux Romains<sup>4</sup>. Il convient d'étudier les œuvres de Josèphe séparément. Nous commencerons cependant par mieux connaître l'écrivain et les événements qui traversent sa vie. Nous verrons qu'il sera mêlé à la plupart des événements importants du premier siècle en tant que politicien et soldat. Ainsi nous apprendrons que, durant les conflits entre Romains et Juifs, Josèphe créera un lien d'amitié avec le père et le fils à la tête de l'armée impériale romaine, Titus et Vespasien. Il continuera à entretenir des liens même lorsque ceux-ci deviendront empereurs. Alors notre analyse du premier siècle à travers les écrits de Josèphe, pourra dégager une voie messianique notable au cours de cette période choisie.

## 2. Josèphe, l'historien

Josèphe est né à Jérusalem en l'an 38 de notre ère d'une famille sacerdotale du côté maternel, les rois Asmonéens. Son nom hébreu est Yoseph ben Mattityahu ha-Cohen.

<sup>2</sup> W. R. FARMER, *Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York, Columbia University Press, 1956, 239 p., p. 194.

<sup>3</sup> P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 73.

<sup>4</sup> H. FELDMAN *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, 448 p., p. 50.

À 14 ans, Josèphe est considéré docteur de la loi<sup>5</sup>. Par sa curiosité, Josèphe s'intéressera à toutes sortes d'idées dans le judaïsme. Dans son autobiographie, écrite vers l'an 94 ou peu après, notre historien nous dit qu'à l'âge de 16 ans, il décide d'expérimenter chacune des écoles juives. Il entreprend de connaître les trois principales écoles car il pense qu'en connaissant bien chacune d'elle, il serait en mesure de choisir la meilleure. Alors ces trois « philosophies » juives sont transmises par les écoles des patriarches qui étudient la Torah : les pharisiens, les esséniens et les sadducéens<sup>6</sup>.

Sa recherche sur l'enseignement essénien le mène au désert<sup>7</sup> : « ses aspirations mystiques passagères le poussèrent à suivre trois ans au désert l'ermite Bannous, avant de rentrer dans sa famille à Jérusalem et d'opter en fin de compte pour le courant pharisien<sup>8</sup> ». En fait, Josèphe n'a pas dit explicitement qu'il rejoignit les pharisiens mais il avoua que pour les « affaires publiques », il suivait leurs opinions. Selon Stemberger, cette distinction peut aider à interpréter certains écrits de Josèphe assez critiques à l'égard des pharisiens<sup>9</sup>. Dans le pharisaïsme, il suit les enseignements de deux grandes autorités, Yo-

<sup>5</sup> Par son propre témoignage. P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 9-10.

<sup>6</sup> Au premier siècle, ces différentes écoles juives auraient subi l'influence des quatre écoles philosophiques de l'empire, fondées respectivement par Platon, Aristote, Épicure et Zénon. Chacune des écoles officielles d'Athènes a sa philosophie propre. Ainsi, selon Cohen, les formes religieuses juives ont été influencées par la culture et le langage grecs qui s'infiltraient graduellement partout et davantage dans les écoles. Ainsi Josèphe décrit les esséniens comme de la famille de l'école de Pythagore et les pharisiens sembleraient relever des tendances philosophiques d'Aristote. Voir l'analyse de ces écoles dans S. J. D. COHEN, « Patriarchs and scholars », dans J. Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, New York & London, Garland Publishing inc., 1990, 548 p., p. 30-32. « In the Greco-Roman period the Jews not only composed literary works in Greek, they followed the conventions of Greco-Roman literature, enriched their Hebrew and Aramaic lexica with hundreds of Greek and Latin words, accepted Hellenistic philosophical ideas and scholarly techniques, and adopted organizations and institutions modeled on those of Hellenistic world » (*ibid.*, p. 53).

<sup>7</sup> En ce temps-là, plusieurs Juifs ont possiblement été inspirés par une sorte d'espérance messianique dans laquelle la délivrance messianique était associée au désert, notamment à cause de Moïse. Voir W. R. FARMER, *op. cit.*, p. 120.

<sup>8</sup> M. HADAS-LEBEL, « Flavius Josèphe, de l'action à l'histoire » : *Le Monde de la Bible*, (juin 2001, no.135), p. 14. Mme Hadas-Lebel est professeur d'histoire des religions à la Sorbonne. Elle a écrit : *Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, Paris, éd. Fayard, 1989.

<sup>9</sup> G. STEMBERGER, « La vie religieuse du peuple juif » dans J.M. Mayeur et al. (dir.) *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, Tome 14, Paris, Desclée, 2000, p. 424. Neusner ajoute : « While Josephus had supposedly studied Pharisaic tradition, he did not refer to the Avot saying, let alone to the miracle-stories » (J. NEUSNER, *The rabbinic traditions about the pharisees before 70. Part 1. The masters*, Netherlands, Leiden, 1971, 419 p., p. 58).



hanan ben Zakkaï et Simon ben Gamaliel<sup>10</sup>. L'école de Yabné de Yohanan ben Zakkaï prendra les modes de fonctionnement grecs, de sorte que l'organisation et les procédures prendront modèle sur les écoles philosophiques d'Athènes<sup>11</sup>. Josèphe se référera à quelques reprises à l'autorité de l'école pharisienne.

Les Juifs vivaient avec le monde hellénistique et la culture officielle tombait de plus en plus sous l'influence hellénistique. Néanmoins, plusieurs Juifs insistaient pour éviter tout contact avec la culture gréco-romaine. La philosophie grecque et ses nombreux dieux étaient pour eux une influence à éviter. Alors, il circulait dans le monde juif des avertissements contre la séduction de la culture grecque<sup>12</sup>. Dans les sphères administratives, on retrouvait cet esprit de protection envers la religion et le mode de vie juifs. Les fonctions administratives régionales dans l'empire de cette époque étaient régies par des lois locales; et dans le cas des Juifs cela voulait dire des lois religieuses. Des petits groupes juifs de la bourgeoisie se formaient pour influencer les lois. Josèphe fera partie de cette population notable avec les grands prêtres et les administrateurs<sup>13</sup>. Toutefois, inévitablement, la langue grecque s'imprégnera partout car, en plus d'être la langue des études, elle est la langue des affaires et possède des implications politiques. Josèphe s'intéresse

<sup>10</sup> Yohanan ben Zakkaï est un leader pharisien d'avant 70 et il servait la maison d'Hillel, une maison opposée à celle de Shammaï. Hillel a vécu avant la destruction du Temple et a joué un rôle important dans la politique du parti pharisien. Ainsi, dans le milieu pharisien, il y avait deux écoles qui se disputaient des points de lois, celle de Hillel et celle de Shammaï. Shammaï a été considéré comme l'ennemi d'Hillel, il était moins compatissant, plus sévère et plus impatient, selon les dires de la tradition. L'école de Shammaï représentait un parti ultra-nationaliste. Les doctrines de l'école de Hillel deviendront les plus acceptées dans le judaïsme pharisien. Yohanan ben Zakkaï est en paix avec les Romains et recevra leur permission d'aller à Yabné (Jamnia) en 68 et d'y ouvrir une académie qui aura en premier lieu le mandat de s'opposer à la rébellion contre Rome. J. NEUSNER, «The Religious Uses of History: Judaism in First-Century A.D. Palestine and Third-Century Babylonia» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, p. 483. Simeon Ben Gamaliel était aussi de la maison d'Hillel. Il sera président du Sanhédrin à Yabné après la mort de Yohanan en 80. Voir sur ce sujet J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70. Part 1.*, p. 387. On parlera de Gamaliel comme d'un enseignant de Paul dans le Deuxième Testament (Ac 22, 3). C'est Gamaliel qui proposera de laisser partir les apôtres de Jésus de peur de se mettre en guerre contre Dieu (Ac 5, 33-39).

<sup>11</sup> S. J. D. COHEN, *art. cit.*, p. 54-55.

<sup>12</sup> T. RAJAK, *Josephus. The historian and his society*. Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 55-58. La signification du terme « hellénisme » est ambiguë. Le terme s'emploie généralement que pour différencier les Juifs qui acceptaient de se mêler à la culture grecque. Rajak cite en référence C.F.D. Moule *Once more who were the Hellenists?* Expository Times 70, 1959, p. 100-2. Les Hellénistes sont des personnes dont le langage principal est le grec, par exemple la langue de travail. D'autres affirment qu'on nomme Hellénistes ceux qui adoptent un mode de vie grec. De plus, on doit faire une distinction entre la mythologie polythéiste grecque et la philosophie ancienne.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

très tôt à la politique et il devra apprendre à négocier avec les Romains et les Grecs en apprenant leur langage en premier lieu.

Dans ce pluralisme, Israël à cette période était remarquable. Josèphe lui-même était le produit d'une grande fluidité culturelle et sociale, entre le judaïsme traditionnel et les courants progressifs. À l'âge de 26 ans, il est chargé d'une mission diplomatique à Rome: il essaie de négocier la non-culpabilité de certains prêtres qui doivent payer une amende à César et il doit obtenir la libération de ces prêtres emprisonnés par Néron<sup>14</sup>. « Or, quand Josèphe rentre à Jérusalem, mission accomplie, il y trouve une atmosphère d'insurrection suscitée par les exactions du procurateur Gessius Florus et entretenue par le camp des sicaires et des zélotes, impatients de secouer le joug romain<sup>15</sup> ».

Josèphe assiste aux troubles civils qui s'accroissent toujours à l'intérieur même de la civilisation juive. Il semble que Josèphe ne participe pas à ces démêlés civils mais qu'il en soit un témoin oculaire. La révolte juive contre Rome débute un peu avant l'an 66 et les Juifs d'Israël retrouvent temporairement leur indépendance. Josèphe est considéré comme un expert dans les affaires politiques et il est nommé représentant du gouvernement révolutionnaire de Galilée. Par la suite, il deviendra commandant en chef sur le front nord, en Galilée. Mais les extrémistes patriotiques l'accusent déjà d'atténuer les élans des guerriers.

Au début de l'année 67, l'empereur Néron charge Vespasien, connu pour ses qualités militaires, de briser la révolte. Vespasien s'empare de la Galilée en y faisant prisonnier son gouverneur « révolutionnaire »: Josèphe. La guerre étrangère disparaîtra au bénéfice de la guerre civile. « L'opposition entre la Ville haute et la Ville basse ne laisse aucun doute sur la nature du conflit: il s'agit, quels que soient les détails, d'un conflit de classe entre riches et pauvres<sup>16</sup> ».

Roman taxation was very oppressive, especially for the small farmer; as much as one fourth part of all crops had to be given up for taxes. [...] Social antagonism sharpened, especially in Jerusalem, where the wealth and luxury of the upper city contrasted glaringly with the misery of the lower, working-class district. The growing social discontent brought about a revolutionary frame of mind in the masses, which added fuel to the nationalist emotions

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>15</sup> M. HADAS-LEBEL, *art. cit.*, p. 14.

<sup>16</sup> P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 105.

provoked by Roman oppression. This state of social fomentation was a contributory cause, at least, of the many rebellions and revolts, as well as of the growth of messianic movements<sup>17</sup>.

Vespasien connaît bien la politique; il a négocié avec Néron. Néron meurt en 68 et l'on se dispute l'empire. Il y a confusion politique à Rome et les opérations en Israël sont suspendues. Vespasien sera proclamé empereur et confiera à son fils Titus la mission de mener à terme les opérations en Israël. Titus parle avec Josèphe qui connaît la langue grecque et il voit en Josèphe la possibilité de mettre la main sur la Palestine. Josèphe est alors libéré et prend le nom de famille de son patron, l'empereur Flavius. Il portera le nom de Flavius Josèphe et participera à diverses missions impériales.

Au printemps 69, Jérusalem est coupée en deux: Jean et les zélotes occupent le Temple; Simon Bar Giora, les Iduméens et le peuple le reste de la ville (GJ V, 577-584). Josèphe revient à Jérusalem à la fin de l'année 69.

C'est ainsi que Josèphe part avec le corps expéditionnaire de Titus pour le siège de Jérusalem. Il est attaché à l'état-major, avec un rôle de médiateur ou d'arbitre. Mais il est constamment soupçonné de trahison, tant par les Juifs que par les Romains. Son rôle lui fait dire qu'un débat entre Juifs et Romains a été ouvert par de mauvais gouvernements et a été entretenu par des bandes de criminels<sup>18</sup>. Ce qui semble dire que Néron gouvernait mal et des révolutionnaires juifs encourageaient la guerre, avec des tendances messianiques ou non. Si l'on se fait détective pour cette période et l'on essaie de trouver les motifs de Josèphe, on peut seulement dire qu'il joue un double-jeu et qu'il espère probablement éviter la guerre par des compromis<sup>19</sup>.

Josèphe consacrera les trente dernières années de sa vie à tenter de faire comprendre les Juifs aux Romains et les Romains aux Juifs. Pendant trente ans, il fera l'intermédiaire entre deux cultures par l'écriture. Ainsi ce Josèphe venu à Rome avec un

<sup>17</sup> J. H. HEINEMANN, « The status of the labourer in Jewish law and society in the tannaitic period » dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, p. 264-265.

<sup>18</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 78. Ce thème sera analysé plus en détail dans le présent chapitre.

<sup>19</sup> Thackeray le voit comme un pacifique avec aucune force de caractère pour contrôler une armée qui n'avait rien à faire d'un médiateur; mais ce service de médiateur était constamment réquisitionné par Titus et non sans péril, car il était haï des Zélotes et suspecté par les Romains de tricherie lorsqu'il ren-

bagage intellectuel de pharisien de Jérusalem portera dans ses écrits les deux influences. Mais finalement Josèphe sera davantage honoré par les chrétiens. Il aura été marié trois fois et laissera à sa mort trois fils<sup>20</sup>.

On peut dire que Josèphe était un historien religieux, critiqué des uns et exalté des autres. Josèphe annonçait l'existence d'un Dieu unique, puissant et agissant dans l'histoire et dans le monde. La plupart des récits de Josèphe rapportent des événements vérifiables, des événements militaires, politiques et sociaux, sans donner trop de place aux événements fantastiques et non vérifiables. Par conséquent, les écrits de Josèphe nous informent par une approche historique pédagogique. On en retire une information objective sur des faits publics même s'ils sont expliqués par des réflexions morales de l'auteur. D'ailleurs on trouve explicitement ses intentions dans sa littérature, à moins que ça ne soit qu'une couverture<sup>21</sup>. On sait que l'historien est la mesure de l'histoire et qu'il qualifie les événements en les racontant. L'histoire est, en un sens, ce que l'historien lui-même veut qu'elle soit.

Les historiens ont réfléchi sur leur propre discipline et ils ont constaté que l'histoire écrite n'est jamais un compte rendu exact et sans préjugés de ce « qui est vraiment arrivé », mais toujours une interprétation de faits choisis, dépendant des préoccupations et du point de vue de l'historien. Une grande partie de l'histoire racontée est fondée sur des informations incomplètes ou inexactes, ou a été délibérément falsifiée pour des raisons politiques ou économiques. Bien plus, les faits et la vérité ne sont pas la même chose<sup>22</sup>.

Ainsi on trouve dans l'histoire de Josèphe une admiration pour Rome et ses généraux et une justification de leurs actes. Effectivement, comme le rapporte Villalba, on y trouve des justifications et des opinions concernant lui-même, des attitudes anti-samaritaines, la surévaluation du monde juif, des attitudes anti-hérodiennes, des attitudes anti-hellénistes et, de plus, Dieu semble être du côté des Romains<sup>23</sup>. Ainsi il semble avoir

---

contrait le parti adverse. J. THACKERAY, *Josephus. The man and the historian*, New York, KTA publishing house inc., 1967, 160 p., p. 12-13, 21.

<sup>20</sup> JOSEPHÉ, *Les Antiquités Juives*, 1990, p. 7.

<sup>21</sup> V. VILLALBA, *The Historical method of Flavius Josephus*, Leiden, E.J. Brill, 1986, 295 p., p. 274.

<sup>22</sup> S. M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995, 332 p., p. 164.

<sup>23</sup> V. VILLALBA, *op. cit.*, p. 278-279.

eu deux principes : tout rattacher à la Bible et se vouloir au-dessus de tout parti même si, à ce sujet, les commentateurs divergent d'opinion<sup>24</sup>.

Est-ce que Josèphe demeure un Juif toute sa vie? Selon Rajak, il n'y a aucun doute, Josèphe a toujours été un Juif et, à travers le récit de sa vie, on distingue nettement sa préoccupation pour le judaïsme car lorsqu'on met de côté les influences romaines, on peut découvrir la partisanerie juive de Josèphe<sup>25</sup>. Josèphe est intégré dans la culture grecque et il s'accommode de Rome mais il est demeuré juif. Son intérêt premier n'était-il pas le peuple juif? Peut-on vraiment croire que Josèphe aurait écrit une histoire de type gréco-romain dans laquelle les thèmes traditionnels juifs auraient été considérés mais regardés à travers des lunettes hellénistiques<sup>26</sup>? Alors, quelle variété de judaïsme Josèphe représente-t-il?

Mais mis à part sa naissance à Jérusalem et le pharisaïsme d'où il tire sa première éducation juive, les questions demeurent<sup>27</sup>. On peut voir nettement que le zèle patriotique de l'écrivain pour le judaïsme domine son écriture, que ce zèle oppose sa propre religion aux croyances des autres nations et qu'il emporte l'écrivain dans une étrange littérature grecque. Son travail se veut en premier lieu une défense du judaïsme et en même temps une attaque de la moralité et de la prétention des Grecs. Ainsi, en s'immergeant lui-même dans la littérature grecque, il semble être un bon juge en réunissant une juste critique de leurs défauts et l'appréciation méritoire de leurs grands philosophes<sup>28</sup>.

Voyons de plus près ces écrits de Josèphe avec l'aide d'experts qui ont su, chacun à sa façon, évaluer cette oeuvre historique du premier siècle. Les trois ouvrages seront analysés de façon séparée en gardant le souci des symboles messianiques. Nous reviendrons à une analyse messianique plus approfondie pour terminer le chapitre.

---

<sup>24</sup> É. NODET, « Les bibles et Josèphe », *Le Monde de la Bible*, no. 135, juin 2001, p. 23. Étienne Nodet, de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem a écrit : *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris, éd du Cerf, 1992.

<sup>25</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>26</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 103. Rajak affirme que Josèphe, l'écrivain, fut un produit de l'hellénisme palestinien (p. 63-64).

<sup>27</sup> L. H. FELDMAN, *op. cit.*, p. 150.

<sup>28</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 124.

### 3. Les premiers écrits de Josèphe : La Guerre des Juifs

Josèphe a produit son premier ouvrage, la *Guerre des Juifs*, vers la fin du règne de Vespasien. Le texte est basé probablement sur un travail antérieur, écrit en araméen et qui s'adressait aux Juifs, mais l'écriture de l'histoire de la guerre sera terminée et publiée entre les années 76 et 79. Dans cette toute première œuvre, Josèphe exprime son intention de demeurer loyal envers sa race et la tradition de son peuple aussi longtemps qu'il vivra. Il justifie son approche personnelle en disant qu'il doit se dire et il note que ses fortes émotions n'affectent en rien sa capacité de dire la vérité<sup>29</sup>.

Plusieurs chercheurs affirment que les écrits de Josèphe sont nécessairement teints par son association privilégiée avec les empereurs, dès lors qu'ils étaient patronnés par ceux-ci. Alors, était-ce un livre d'histoire officielle ou une propagande « commanditée » par les empereurs voulant faire passer leurs propres intérêts? Josèphe était-il l'historien officiel de Vespasien? Pour Tackeray, les narrations dans la *Guerre des Juifs* sont une version déformée des événements car elles ont été écrites pour être présentées à l'empereur Vespasien, celui-là même qui lui a donné un travail et son propre nom<sup>30</sup>. Josèphe a probablement été libéré sous certaines conditions et il avait des obligations envers Vespasien, ce qui créa des pressions, des conflits, de l'inconfort car, dans sa loyauté, il ne pouvait mentir sur les faits<sup>31</sup>.

La *Guerre Juive* est formellement centrée sur les relations socio-politiques Romains-Juifs en plus de la division du peuple juif en sous-groupes. À travers cette histoire écrite par Josèphe, on peut remarquer le blâme qu'il donne à l'inflexibilité des parties. « Si Rome ne pouvait se permettre de perdre la Palestine, les Juifs n'étaient pas plus qu'eux prêts à renoncer à la terre d'Israël. [...] Même la tolérance la plus prévenante des coutumes locales n'était pas suffisante pour leur mériter la soumission de ce peuple<sup>32</sup> ». Il s'ensuivit nécessairement une guerre. Dans le récit de la Guerre, Josèphe ne peut com-

<sup>29</sup> Voir le prologue de *La Guerre des Juifs*.

<sup>30</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 20.

<sup>31</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 195-197.

<sup>32</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 48.

prendre l'intolérance; on distingue clairement son rôle de médiateur. Ce dernier élément est la clé d'interprétation de la *Guerre Juive*.

Ainsi Josèphe doit-il garder la conscience qu'il s'adresse à l'Empereur, que sa composition est écrite pour servir Titus et qu'il doit compter sur son approbation<sup>33</sup>. Par contre, les interprétations de Josèphe sont colorées de convictions typiquement juives voulant que la révolte contre Rome soit une expression d'une frénésie messianique résultant largement d'un sens religieux très élevé. Il se défend bien de dire que la révolte est due à l'ensemble du peuple juif mais plutôt à des petits groupes de rebelles menés par des chefs de mystification messianique. D'ailleurs nous remarquerons dans ses écrits plusieurs commentaires anti-messianiques, qui assimilent le messianisme au brigandage<sup>34</sup>. « The inability of the various rebel forces to work together was one of the major reasons why the revolt did not succeed<sup>35</sup> ».

Dans la *Guerre des Juifs*, Josèphe était convaincu que l'empereur Vespasien, qui avait conquis la Galilée et laissé son fils Titus prendre Jérusalem, était lui-même le rédempteur qui apporterait la sécurité et accomplirait l'oracle divin (GJ VI, 313). Peut-on se demander si Josèphe discerne l'accomplissement messianique en Vespasien? « On pourrait douter du caractère messianique de la promesse faite à Vespasien, parce qu'il n'est pas dit ici en termes exprès que ce sera l'accomplissement des oracles prophétiques de la nation<sup>36</sup> ».

Josèphe est convaincu que Dieu lui a révélé la destinée des Juifs et lui a conféré assez de clairvoyance pour se mettre à la disposition des Romains, non comme un traître mais comme un ministre de Dieu. Josèphe se dit prophète (GJ III, 351-354, 400), un serviteur de la voix de Dieu (GJ IV, 626). « Il se croyait prophète, et voulut œuvrer pour son peuple, qui souvent le jugea sévèrement. Il se voyait comme Jérémie, incompris de ses contemporains, et comme Daniel, égaré dans une cour étrangère<sup>37</sup> ».

Josèphe demande aux Juifs de capituler devant les Romains en apportant des arguments qu'il veut convaincants et en rappelant le fait qu'on ne peut gagner sans Dieu et

<sup>33</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 201.

<sup>34</sup> Je consacrerai une partie du chapitre à ce point.

<sup>35</sup> L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 159.

<sup>36</sup> M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, Gabalda & Cie, 1909, 349 p., p. 6.

<sup>37</sup> É. NODET, *art. cit.*, p. 19.

que la défaite vient de Dieu aussi (se rappelant toutes les guerres du passé). Selon lui, Dieu a changé de camp et se trouve dans le camp des ennemis. Enfin il termine par un appel au salut en revenant sur la proposition de baisser les armes, d'avoir pitié de leur famille et en s'offrant lui-même en échange du salut. Ce discours est emmené à un moment suprême du destin d'Israël et il est présenté comme une dernière chance de salut<sup>38</sup>.

Ainsi Josèphe suppliait-il les révolutionnaires à maintes reprises d'épargner leurs propres vies, et le peuple, d'épargner la patrie et le Temple (GJ V, 375). Le Temple servait de centre pour les activités militaires. « The Temple was much more than just a religious and cultic institution during the third and second centuries B.C.E. It served as the governmental center of the Jews to the extent to which the Jewish community operated as an autonomous unit within the Ptolemaic and Seleucid empires<sup>39</sup> ».

Quelques jours avant la destruction du Temple de Jérusalem, Titus chargea Flavius Josèphe de se rendre auprès de Jean de Giscala, un des chefs de la résistance, pour lui dire que les Romains juraient d'épargner le Temple si les combattants Juifs acceptaient de l'évacuer. Mais Jean de Giscala répondit à toutes ces propositions que Jérusalem appartenait à Dieu et que les Juifs ne craignaient pas les menaces des Romains. Ainsi, Jean de Giscala refusa l'évacuation du Temple par les combattants Juifs<sup>40</sup>.

Josèphe met dans la bouche de Jean de Giscala, son ennemi particulier, que la ville ne serait jamais prise, parce que c'était la cité de Dieu<sup>41</sup>. Les révolutionnaires étaient-ils tous des « messianistes »? Josèphe ne semble connaître que cette forme de messianisme. « Les récits de la guerre de 66-73 insistent sur la façon dont les prêtres avertissaient les messianistes de ne pas mettre en danger le Temple<sup>42</sup> ». Ainsi nous constatons comment une forme de messianisme, étrangère à la fonction sacerdotale, est davantage reliée à l'esprit de combat. « Les combattants juifs n'ont pas évacué le Temple et c'est du Temple même qu'ils lancent des flèches sur les troupes romaines<sup>43</sup> ». À la fin du mois d'août 70, après plusieurs mois de siège, Jérusalem est prise et son Temple incendié.

<sup>38</sup> Voir *Guerre des Juifs* chapitre 4 et 5. V. VILLALBA, *op. cit.*, p. 100.

<sup>39</sup> L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 68.

<sup>40</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 159.

<sup>41</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 24.

<sup>42</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 56. Nous verrons dans le Deuxième Testament la mise en garde de Jésus quant à l'utilisation du Temple.

<sup>43</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 160.



Selon les propos de Josèphe, ce sont les Juifs, de leurs propres mains, qui ont incendié le Temple, alors que Titus et l'armée romaine essayaient de le protéger. Ceux qui suivaient Jean n'ont pas hésité à défendre le Temple au prix de leur vie<sup>44</sup>. Le Temple a été détruit avec 6000 personnes à l'intérieur, femmes et enfants compris, car un faux prophète, selon Josèphe, avait annoncé une preuve salvifique par une manifestation de Dieu. On ne peut douter d'une attente apocalyptique mais cet événement a servi d'appui à Josèphe pour dire qu'à cette époque plusieurs prophètes offraient de faux espoirs au monde. Josèphe lui-même nous dit que les assiégés étaient soutenus par l'espoir d'une délivrance, promise par de nombreux prophètes, qui encourageaient la foi en la participation entière et exclusive de Dieu<sup>45</sup>. Le récit des Juifs regardant leur sanctuaire brûler dans les lamentations et les gémissements démontre bien la grande déception d'un peuple dont les messies deviennent des fraudeurs. Une grande partie de la génération de Josèphe est désillusionnée, comme ses écrits le révèlent.

Dans le récit de la chute du Temple (Guerre 6, 285; 4, 103, 324; 5, 566 et Antiquités 20, 166), où Dieu ordonnait de monter au Temple pour recevoir leur délivrance, Pierre Vidal-Naquet distingue une prise de position déterminée de Josèphe contre le messianisme apocalyptique d'une partie de ses contemporains, comme il le fera dans le discours d'Eléazar<sup>46</sup>. De plus selon Vidal-Naquet, « Josèphe dénonce l'idée même qu'il y a une fin de l'histoire que l'homme puisse connaître, ce qui est le centre même des représentations apocalyptiques<sup>47</sup> ». On ne retrouve pas de croyances eschatologiques dans les écrits de Josèphe, ce qui permet de dire qu'il n'encourage pas la forme apocalyptique de messianisme. Le seul messianisme qu'il semble reconnaître se trouve dans la politique et la politique semble être aux Romains.

Josèphe prendra beaucoup d'énergie pour démontrer que l'incendie était un accident contre le désir de Titus. Il indique dans le préambule de son livre que cela sera son

---

<sup>44</sup> W. R. FARMER, *op. cit.*, p. 123.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>46</sup> P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 87. Eléazar sera dénoncé par Josèphe pour avoir conduit des personnes à se suicider sous ses prétendues fonctions messianiques eschatologiques.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 111.

thème majeur<sup>48</sup>. Dans sa démonstration que Titus désire sauver le Temple, il manifeste autant de préoccupation envers le lieu saint qu'envers la réputation de Titus<sup>49</sup>. Cette image de Titus n'était-elle pas pour neutraliser son titre de « destructeur du Temple »?

Le récit de la chute du Temple par Flavius Josèphe est un lieu de réflexion. Que sous-tend ce fait historique tel que décrit par Josèphe? Est-ce que cet événement a un rôle de salut? Le messianisme a-t-il aussi un rôle de salut? Le Temple avait un rôle de salut dans le judaïsme, tout comme la Torah. Selon Farmer, on ne peut dire que le Temple avait plus d'importance que la Torah, ni le contraire. Les deux étaient inséparables mais ils ont joué des rôles différents<sup>50</sup>. Selon Neusner, le salut était compris par trois courants importants dans le judaïsme. Par les différentes sortes de piété que ces courants amenaient, nous y trouvions des symboles qui étaient à la base de chacun d'eux: l'autel pour l'idéal sacerdotal, le rouleau de l'Écriture pour l'idéal de la sagesse, la monnaie marquée du slogan « An 1 de la libération d'Israël » pour l'idéal messianique<sup>51</sup>. On voit ici comment le messianisme était associé à la politique, au salut politique. « On pouvait faire acte de culte au Temple, étudier la Torah et combattre dans les armées du messie. [...] Ainsi la façon dont ces trois symboles s'articulent reflète la réalité humaine et sociale sous-jacente<sup>52</sup> ».

Après la destruction du Temple, il restait deux courants principaux. Que le salut soit espéré à travers la Torah ou à travers le messie, le traumatisme face au caractère dramatique des événements récents et l'inquiétude face aux conséquences de ce désastre national généraient l'espoir d'un rapide retournement de situation<sup>53</sup>. Selon Neusner, les deux courants attribuaient la cause de ce désastre au péché. Lorsque Josèphe parle des Romains comme des agents de Dieu par lesquels Il punit son peuple, il compare la situation à celle des Assyriens. En 70, comme en 586 avant notre ère, l'alternative était simple: « Ou nos pères ont grandement péché, ou Dieu est injuste. Mais le choix entre les

<sup>48</sup> GJ I, 10, 27, 28, voir T. RAJAK, *op. cit.*, p. 206. D'autres sources diront que c'était la volonté romaine de détruire le Temple car il était le centre religieux national ; dans la tradition juive, Titus était le méchant.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>50</sup> W. R. FARMER, *op. cit.*, p. 85.

<sup>51</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 51.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 140.

deux hypothèses n'en était pas un: Dieu est juste, donc nous avons péché<sup>54</sup> ». Josèphe cite les prophètes pour appuyer ses propos, comme exemple Osée 10, 2 disant que lorsque le cœur d'Israël sera divisé, ils endureront le fruit de leur culpabilité. Pour Josèphe, Israël a offensé Dieu et il subit sa punition comme il est dit en Lév 26, 15-33 et Deut 28 ainsi qu'en Daniel 9, 11-14. Dieu détruira le sanctuaire, il y aura famine etc.... Les souffrances collectives interprétées comme étant le paiement pour la faute nationale étaient la préoccupation traditionnelle, qui est demeurée vivante durant tout le premier siècle<sup>55</sup>. « in all forms of Palestinian Judaism – including non-Pharisaic religious thought as well as Pharisaic – suffering was almost always connected with the conception of God's justice: suffering is punishment for sin<sup>56</sup> ».

Pour les maîtres de la sagesse juive, le peuple avait péché en faisant du Temple une base militaire, et le Temple a été détruit. Il avait péché en s'engageant dans la guerre et il en était maintenant puni par la conquête. Alors les pharisiens continuaient à vivre de plus en plus en plus l'idéal du scribe par l'insistance sur l'étude de la Torah et sa mise en pratique des enseignements sans se laisser submerger par les vagues de l'histoire.

Pour les chrétiens, le peuple juif était puni car il avait péché contre le Christ<sup>57</sup>. La victoire des Romains contre les rebelles zélotes en 70 était considérée, dans un certain sens, presque comme une victoire du christianisme contre le judaïsme, comme une punition de Dieu à cause de leurs mauvais agissements envers le rédempteur. En fait Josèphe a réveillé, spécialement avec la *Guerre des Juifs*, les émotions des lecteurs chrétiens qui ont vu dans le récit de la destruction de Jérusalem une justice de Dieu. Luther dit que Josèphe a vu clair dans l'histoire en rapportant que les Romains étaient des agents de Dieu, punissant les Juifs pour leurs illusions concernant leurs faux-messies et leur persécution du vrai messie<sup>58</sup>. Le schéma messianique portait davantage attention à l'histoire. La voie historico-messianique réfléchissait sur la signification des événements par rapport

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>55</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 95-97.

<sup>56</sup> E. P. R. SANDERS, « Akiba's view of suffering » dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era. Origins of Judaism*, vol. VII, p. 501.

<sup>57</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 143.

<sup>58</sup> L'interprétation des écrits de Josèphe par Luther est décrite par B. H. AMARU, « Martin Luther and Flavius Josephus » dans H. Feldman (dir.), *op. cit.*, p. 418.

à son but ultime concernant le monde extérieur, la société et la nation<sup>59</sup>. Ainsi plusieurs éléments de l'anti-judaïsme pré-chrétien se sont introduits dans l'Église chrétienne primitive<sup>60</sup>.

Il semble clair que les préoccupations de type messianique se complètent et se comprennent de façons différentes. Du texte de Josèphe, on reçoit comme message que Dieu a quitté une nation pour une autre nation. Josèphe semble défendre la cause romaine faisant de l'empire romain une figure messianique pour les Juifs. Maintenant Dieu est à Rome et Vespasien convient au rôle du messie attendu<sup>61</sup>. L'empire romain n'avait-il pas la grandeur et la puissance accordées à la divinité? Josèphe décrit le triomphe de Rome par une grande réjouissance de la population romaine au retour de Vespasien. Vespasien est acclamé comme un sauveur (GJ VII, 63-74; 119-20).

Selon la *Guerre des Juifs*, plusieurs Galiléens ont rejeté le leadership de Josèphe, soupçonné de vouloir retourner ces gens entre les mains de Rome. Nous trouvons même un mouvement anti-Josèphe<sup>62</sup>. Effectivement Thackeray indique que son travail d'historien et d'écrivain ne fut pas honoré par les Juifs; ce fut Rome qui perpétua sa mémoire<sup>63</sup>. « Outre qu'il mettait en scène un certain nombre de personnages du Nouveau Testament, Hérode, Hérode Antipas, le roi Agrippa, Ponce Pilate, Josèphe apparaissait ainsi comme un témoin de la naissance du christianisme. C'est ce qui lui valut survie et notoriété en milieu chrétien<sup>64</sup> ».

<sup>59</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 62.

<sup>60</sup> H. SCHRECKENBERG, « The Works of Josephus and the Early Christian Church » dans H. Feldman (dir.), *op. cit.*, p. 319-320.

<sup>61</sup> Vespasien est un homme qui peut être perçu comme un grand meneur de la fin d'un temps ou des jours, un chef eschatologique, celui qui règne mais qui ne marque pas la fin; il est ainsi décrit par Rajak, *op. cit.*, p.192. On peut lire la théorie plus avancée dans « Josephus und Vespasien » de W. Weber. Dans la *Guerre Juive*, Vespasien était un grand empereur et le sauveur de Rome, mais il traitait ses ennemis durement. Titus d'un autre côté est décrit comme un bon humaniste qui peut montrer de la compréhension même envers les rebelles intransigeants. Il était peint comme celui qui veut aider les Juifs qui sont menés par des extrémistes dans leurs différents conflits avec Rome. Menahem STERN, « Josephus and the Roman Empire », dans H. FELDMAN, *op. cit.*, p. 72-74. Lors de la rédaction, Menahem Stern est professeur d'histoire juive au Hebrew University of Jerusalem.

<sup>62</sup> GJ II, 595; V, 126-31 et V, 82 dans T. RAJAK, *op. cit.*, p. 163.

<sup>63</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 15-16, 19.

<sup>64</sup> M. HADAS-LEBEL, *art. cit.*, p. 17.

#### 4. Deuxième manuscrit : les Antiquités Juives

La tradition juive perpétua l'image d'un historien ne servant que ses propres intérêts en flattant les Romains. Selon Neusner, il ne semblait pas être perçu comme quelqu'un qui sacrifiait sa vie pour une grande cause, un libérateur comme Judas Maccabée, Simeon le Juste ou Johanan ben Zakkai qui recréait un nouveau judaïsme sur les ruines du passé<sup>65</sup>. Par l'écriture des *Antiquités Juives*, Josèphe veut-il se racheter face à ses frères Juifs?

Selon Per Bilde, ce manuscrit sert à présenter sa religion aux non-Juifs. Flavius Josèphe possède la langue indispensable pour plaider sa cause, le grec, et avec cet outil il peut s'adresser au monde non-juif, auquel il a l'intention de présenter la foi juive<sup>66</sup>. « L'apologétique politique de Josèphe apparaît encore plus clairement lorsqu'il glisse dans son œuvre des documents officiels (décrets, lettres), qui montrent la bienveillance des rois et des empereurs non-Juifs envers les Juifs (surtout *Antiquités judaïques* 14, 144-322 et 16, 162-173)<sup>67</sup> ». L'historien lui-même signale dans les *Antiquités* qu'il a traduit les Écritures de l'hébreu au grec par lui-même. Selon Nodet, il ne s'agit là que d'une couverture car il semble défendre le monde romain face aux Juifs. « Dans le prologue des *Antiquités*, Josèphe donne l'impression de s'adresser aux Grecs désireux de s'instruire; il le redit ailleurs. Il y a cependant de bons indices qu'il s'agit d'une couverture, et qu'il vise principalement les Juifs d'expression grecque<sup>68</sup> ». D'autres chercheurs soutiennent cette affirmation.

En prenant soin d'exposer sa généalogie sacerdotale de haut rang, sa remarquable précocité intellectuelle et ses excellentes relations avec les empereurs, il se présente comme hautement qualifié pour enseigner ses compatriotes. Il se produira donc une lutte entre Josèphe et les maîtres de l'école de Yabné-Iamnia pour s'approprier l'héritage pharisien<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 160.

<sup>66</sup> P. BILDE, « La foi juive présentée aux gréco-romains » : *Le Monde de la Bible*, (juin 2001, no. 135), p. 5.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>68</sup> É. NODET, *art. cit.*, p. 20.

<sup>69</sup> *Ibid.*

Il semble se dessiner une évolution dans le propos de Josèphe, en particulier sur le rôle social des pharisiens. Serait-ce dû à une meilleure connaissance des faits, ou à une modification de sa rhétorique, éprouvant, vingt ans après la ruine du Temple, le besoin de se rapprocher des pharisiens<sup>70</sup>? Le pharisaïsme a privilégié les actes aux sacrifices pour se relier à Dieu, ce qui allait dans le sens des convictions de Josèphe.

En plus, on sait par ses écrits que Josèphe essaie toujours de rationaliser les miracles des Saintes Écritures<sup>71</sup>. Selon Betz, Josèphe a tendance à élever les héros et du même fait à diminuer le rôle de Dieu et des miracles. «The prophets of doom were right (A VIII, 403-410; B VI, 300-309), not the self-made messengers of miraculous liberation<sup>72</sup>». Malgré tout, la religion juive est supérieure au polythéisme et Josèphe va se préoccuper de persuader les Grecs en leur apportant la connaissance de cette religion. Si les Romains doivent mener les Juifs, ils se doivent de connaître le Dieu unique qui s'est révélé aux Juifs en premier.

Les idées théologiques de Josèphe sont exprimées de manière brève en Ant. Jud. 1, 14-17. Ce ne sont pas les thèmes traditionnels du judaïsme sur l'élection divine du peuple juif, sur la Terre promise, sur le messianisme et l'eschatologie. Tout cela est remplacé par la providence de Dieu et la justice divine en relation avec la vie morale de l'homme. [...] En somme, la foi juive, présentée par Josèphe dans les Antiquités judaïques est moins ethnique, moins politique et moins agressive que le judaïsme de la Bible et de la révolte des Juifs contre les Romains. Elle est beaucoup plus tolérante et ouverte vis-à-vis d'autres peuples<sup>73</sup>.

Josèphe n'a pas un discours empreint d'une encre messianique associée au nationalisme.

À l'égard des Juifs, Josèphe est d'ailleurs pris dans une contradiction : d'un côté, il a une sympathie évidente pour son peuple dans son ensemble par-delà divisions et tendances, et se montre très sensible à sa singularité; de l'autre, il s'efforce de mettre en relief, dans le contexte de la suprématie romaine, le caractère divin, nécessaire et raisonnable de la Loi mosaïque, en dissimulant au maximum les notions d'alliance, de promesse, d'élection et plus généralement d'histoire particulière du salut<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Pour plus de détail sur le sujet voir Flavius Josèphe, *Les Antiquités Juives*, Paris, Éd. Du Cerf, 1990, p. XXV.

<sup>71</sup> V. VILLALBA, *op. cit.*, p. 190.

<sup>72</sup> O. BETZ, « Miracles in the Writings of Flavius Josephus », dans H. Feldman (dir.), *op. cit.*, p. 230-231.

<sup>73</sup> P. BILDE, *art. cit.*, p. 26-27.

<sup>74</sup> F. JOSEPHE, *Les Antiquités Juives*, 1990, p. XXXIV.

Dans les *Antiquités Juives*, Josèphe parle de lui-même, de son intellectualisme, de son savoir à propos du grec, de sa capacité à interpréter les saintes Écritures et de ses promesses d'écrire son autobiographie qui comprendra une nouvelle vue de la guerre (A XX, 262-266). Dans la deuxième partie, l'auteur proclame sa foi en la Providence de Dieu, il analyse l'essence des lois juives en se promenant entre la piété et l'amour du bien, en encourageant les hommes et en remerciant les Juifs pour avoir introduit l'idée du merveilleux dans le monde<sup>75</sup>. Il parle des Juifs comme de ses compatriotes (G VI, 107 et A XX, 263).

Dans cette seconde partie, Josèphe parle d'Hérode. Peut-on y déceler l'image d'un messie bienveillant, juste et apportant la paix? Comment Josèphe a-t-il jugé le règne d'Hérode 1<sup>er</sup>? Pouvait-il regarder Hérode comme le messie de Dieu, au sens où Cyrus l'avait été?

Le règne d'Hérode (37 à 4 av. J.-C.) sembla d'abord donner satisfaction aux exigences légitimes de ceux qui faisaient passer avant tout la religion. [...] Hérode s'exprimait alors comme Judas Macchabée. Dans une grave circonstance, après un tremblement de terre affreux, battu par les Arabes, il relève le courage des Juifs. [...] Or tout est possible avec le secours de Dieu. Et ce secours, Hérode l'implorait par de fréquents sacrifices. [...] Ceux qui désormais feront des tentatives pour secouer le joug d'Hérode ou pour s'emparer du pouvoir se donneront une mission divine spéciale pour titre, et se rattacheront ainsi plus ou moins aux espérances messianiques<sup>76</sup>.

À plusieurs reprises, Hérode a été l'instrument de la colère de Dieu (A XIV, IX, 4). Le règne d'Hérode aurait-il été un préambule à la période messianique? Selon Lagrange, il y a eu crise dans le judaïsme à la mort d'Hérode où le messianisme joua un rôle majeur. Sans afficher de caractère religieux, la pullulation de rois suivant la mort d'Hérode le Grand en l'an 4 de notre ère, permet seulement de supposer, non d'affirmer tout à fait, une influence messianique<sup>77</sup>. Effectivement, Josèphe écrit dans les *Antiquités* (A 17, 285) qu'après la mort d'Hérode, la Judée était infestée de brigands. Pour Josèphe, la division d'Israël est due à ces rebelles, ces extrémistes, ces pseudo-messies, comme il les appelle. Selon Josèphe, tout un chacun pouvait se faire roi en prenant la tête d'une

<sup>75</sup> V. VILLALBA, *op. cit.*, p. 216-217.

<sup>76</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 12-13.

bande de rebelles. Alors dès que l'un d'entre eux avait réuni autour de lui une troupe de séditeux, il se proclamait roi et il se lançait à l'assaut de sa propre communauté. Il semble que le messianisme pour Josèphe est la cause de la destruction d'Israël. Alors, il n'a pas une bonne opinion du messianisme. D'ailleurs on retrouve une méfiance similaire face au messianisme dans le Deuxième Testament; le terme de messie est inquiétant. Ainsi il y a des mises en garde contre les faux prophètes dans les évangiles (Mt 7, 15-20; 24, 24-24).

Jusqu'en 70, le peuple d'Israël fut périodiquement remué par des espoirs messianiques face à l'occupation romaine. De vains espoirs formeront cette méfiance messianique qui a gardé son actualité durant tout le 1<sup>er</sup> siècle. Ainsi, Josèphe est méfiant sur le sujet en parlant de ces faux-messies qui n'ont apporté que ruine et misère pour sa patrie et auxquels il est dangereux de s'associer ou même de faire allusion. Mais dans toute la floraison messianique, comment Josèphe percevait celui qui a retenu l'attention de nombreux Juifs et grecs, Jésus de Nazareth? Comme le dit Thackeray, Josèphe n'a pu ignorer la vie et la mort de Jésus, il a dû entendre parler de la persécution des chrétiens à Rome en 64<sup>78</sup>. De plus, en 67, Paul était à Rome où il a subi son martyre, l'année de l'emprisonnement de Josèphe par Vespasien à Rome sous Néron. Lorsque les *Antiquités Juives* paraissent en l'an 93, l'évangile de Marc, relatant la tradition des chrétiens romains, est écrit et circule entre les mains de nombreux chrétiens. L'évangile de Luc raconte aussi la naissance de son maître et la vie de l'Église primitive<sup>79</sup>.

Il y a quelques passages où Josèphe mentionne l'existence de ce Jésus mais plusieurs doutent de l'authenticité de ces passages. Pourquoi Josèphe n'a-t-il parlé que si peu de Jésus s'il avait une si grande importance? Justin Martyr dans « Le dialogue avec Tryphon », 8 ne comprend pas le silence de l'historien. Ce silence de Josèphe encouragera les Juifs à ne pas reconnaître le messianisme de Jésus en l'interprétant comme un fruit de l'imagination chrétienne<sup>80</sup>. Est-ce possible que Josèphe n'aie pas entendu parlé de Jésus? S'il n'en parle pas, c'est au moins parce qu'il ne le conçoit pas comme le messie<sup>81</sup>. Pour-

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 17-19.

<sup>78</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 125.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>80</sup> H. FELDMAN, *op. cit.*, p. 57.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 56. On pourrait aussi dire que le silence reflète le peu d'importance de Jésus pour son histoire.



tant l'historien cite de nombreux faux-messies en regardant l'histoire d'un point de vue politique et militaire; ce Jésus ne semblait pas faire partie de l'histoire politique et militaire ou peut-être ne fallait-il pas trop formuler d'opinions à propos de ce Jésus. N'était-il pas sujet de trouble, de tumulte et de confusion?

Smith estime que la mention de Jésus par Josèphe a tellement été corrompue qu'il n'y a aucun espoir de reconstruction de l'original possible. Tout ce qu'on peut dire, selon Smith, c'est que Josèphe semble mentionner Jésus partiellement à cause des miracles et de sa formation d'une secte qui prenait sûrement de l'importance à l'époque où Josèphe écrivait<sup>82</sup>. Il ne présente pas son ouvrage comme une œuvre théologique; il rapporte seulement des croyances et des faits.

Dans l'opinion des chercheurs contemporains Juifs, le *Testimonium Flavianum* serait, du moins en partie, une interpolation chrétienne. Néanmoins, ce sujet est très controversé et loin de faire l'unanimité.

Voici ce qu'on peut lire dans le *Testimonium Flavianum* (Antiquités judaïques 19, 343-350)<sup>83</sup> :

À cette époque survient Jésus, un homme sage<sup>84</sup>, car c'était un faiseur d'œuvres prodigieuses, maître des gens qui reçoivent les vérités avec plaisir; il se gagna beaucoup de Juifs et beaucoup qui étaient d'origine grecque<sup>85</sup>. Lorsque, sur la dénonciation de nos notables, Pilate l'eut condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début ne cessèrent pas de le faire<sup>86</sup>. Et aujourd'hui encore, le clan des chrétiens – nommés ainsi à cause de lui – n'a pas disparu.

Voici une autre version <sup>87</sup>:

<sup>82</sup> M. SMITH, « The Occult in Josephus », dans H. Feldman (dir.), *op. cit.*, p. 251-252.

<sup>83</sup> Flavius Josèphe, *Les Antiquités Juives*, Paris, Éd. Du Cerf, 1990.

<sup>84</sup> « Si du moins on peut l'appeler un homme », interpolation sans doute chrétienne selon H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Éd. Du Cerf, 1998, p. 716.

<sup>85</sup> « Celui-là était le Christ », interpolation chrétienne selon H. COUSIN, *Ibid.*

<sup>86</sup> « Car il leur apparut le troisième jour, de nouveau vivant, comme les divins prophètes l'avaient déclaré, ainsi que mille autres merveilles à son sujet » interpolation chrétienne selon H. COUSIN, *Ibid.*

<sup>87</sup> Ce *testimonium* est dit autrement (avec les « ajouts chrétiens » selon certains) et se retrouve au livre 18, chapitre IV, dans *Histoire ancienne des Juifs* par Flavius Joseph, traduite du grec par Arnould D'Andilly et adaptée en français moderne par J. A. C. Buchon, 1838. C'est ce même *testimonium* qui se trouve dans le livre *Histoire des juifs*, Paris, Caillou, Chardon, Giney, Bordelet et Henry Tome III, 1735.

En ce même temps, était Jésus qui était un homme sage, si toutefois on doit le considérer simplement comme un homme, tant ses œuvres étaient admirables. Il enseignait ceux qui prenaient plaisir à être instruits de la vérité et il fut suivi non seulement de plusieurs Juifs mais de plusieurs Gentils. C'était le Christ. Des principaux de notre nation l'ayant accusé devant Pilate le fit crucifier. Ceux qui l'avaient aimé durant sa vie ne l'abandonnèrent pas après sa mort. Il leur apparut vivant et ressuscité le troisième jour, comme les saints Prophètes l'avaient prédit et qu'il ferait plusieurs autres miracles. C'est de lui que les Chrétiens que nous voyons encore aujourd'hui ont tiré leur nom.

Alors qu'en est-il de ce fameux paragraphe sur Jésus de Nazareth dans le deuxième manuscrit de Josèphe? Ce passage a été l'objet de controverses diverses et a été discuté de maintes façons par des savants d'opinions divergentes. Il est encore un sujet débattu aujourd'hui. Les savants sont divisés en trois groupes mais l'opinion la plus populaire demeure celle qui ne condamne pas le passage ni n'y adhère complètement. Ce groupe y voit une part de vrai et une part de faux dans ce passage de Josèphe; il aurait existé au départ mais aurait été façonné par une main chrétienne. Ainsi Baras dit que ce passage doit avoir été utilisé de différentes façons par les chrétiens pour solidifier le messianisme de Jésus<sup>88</sup>.

Selon Thackeray, ce passage ne peut être entièrement chrétien. L'expression « recevoir avec plaisir » est utilisée 8 fois par Josèphe et les chrétiens avaient une idée négative de cette expression, « plaisir » portant même une connotation démoniaque<sup>89</sup>. De même, les mots « tribu » ou « clan », selon les traductions, ne sont sûrement pas utilisés par une main chrétienne car les chrétiens se considéraient comme une communauté de frères sans frontière raciale et pas du tout comme une tribu ou un clan<sup>90</sup>.

À partir de certaines traductions, plusieurs se demandent pourquoi Josèphe ne mentionne qu'une seule fois dans tous ses écrits le titre de « Christ » sans en indiquer la signification dans aucun passage avant ou après? Il utilise ce terme une fois en supposant que le lecteur n'a pas besoin d'explication et il ne discute pas la croyance messianique.

<sup>88</sup> Z. BARAS, « The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James » dans H. Feldman (dir.), *op. cit.*, p. 338-339.

<sup>89</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 144.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 148. Si on parle du christianisme comme il s'est développé, il a raison. Cependant, nous ne savons si c'était vrai aussi pour le mouvement de Jésus au premier siècle.

« Josèphe ne fait aucune allusion au messianisme [...]. Il n'en est que plus improbable qu'il ait consacré un passage à Jésus, qu'il aurait reconnu comme Messie. Aussi croyons-nous, avec la plupart des critiques, que tout cet endroit est interpolé par une main chrétienne<sup>91</sup> ». En fait, ce que Josèphe dit dans certaines traductions du *Testimonium*<sup>92</sup>, et qui porte à confusion sur son authenticité, c'est la phrase : « Il était le Christ ». Mais si Flavius Josèphe avait vraiment utilisé l'expression « Il était le Christ », serait-on devant une profession de foi de l'historien? Ce passage aurait pu être une mauvaise traduction; Jérôme estime qu'on devrait plutôt lire : « croyait être le Christ »<sup>93</sup>.

Josèphe présente souvent ses personnages de la même façon, en les définissant par leur profession ou leur rapport à d'autres; l'identification suit généralement le nom de la personne, elle n'est pas séparée de celui-ci<sup>94</sup>. Il aurait présenté Jésus selon ce qu'on en disait. Ainsi plusieurs expressions peuvent être la répétition de ce que l'écrivain a entendu de la bouche des croyants, notamment le mot « christ ». Pour les croyants grecs, Jésus était le « Christ », ce titre est devenu différent du mot « messie » employé par les Juifs. Josèphe n'aurait pas écrit le mot « messie », car ce Jésus ne concordait pas avec la signification du messianisme de l'époque. En le qualifiant de messie, il aurait pu choquer ses frères Juifs. En plus, Josèphe n'a pas parlé de Jésus comme d'un brigand; pourtant Jésus semblait être une cause de sédition, de perturbation et de désordre comme les autres qui ont vécu avant et après lui. Il n'y avait pas de distinction entre Jésus, Judas et Theudas, si ce n'est que de ses miracles et de son enseignement qui méritent admiration<sup>95</sup>. « People respond, some with anger, some with admiration, a few with genuine faith. But no one walks away uninterested in the man and the things he says and does »<sup>96</sup>.

Tessa Rajak voit dans un autre passage, cette fois à propos de Jacques (AJ 20, 199-203), une interpolation chrétienne d'une vue dérogatoire du grand prêtre Ananus (GJ 4, 319-321)<sup>97</sup>. L'auteur fait remarquer qu'à plusieurs reprises, Josèphe, dans *Antiquités*,

<sup>91</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 19.

<sup>92</sup> Livre 18, chapitre IV, dans Flavius JOSEPHE, *Histoire ancienne des Juifs*, 1838.

<sup>93</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 146-147.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>96</sup> J. NEUSNER, *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial, interfaith exchange*, New York, Doubleday, 1993, p. 1.

<sup>97</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 131.

contredit ce qu'il dit dans la *Guerre des Juifs*. Est-ce plutôt une évolution de sa pensée? Josèphe déplore le meurtre du grand prêtre Ananus dans la *Guerre des Juifs* car il voyait en lui un grand homme de modération et non un extrémiste et il dit même qu'il était le dernier espoir d'Israël. Est-ce que Ananus aurait pu tuer Jacques, le frère de Jésus, dit le Christ, dans les *Antiquités Juives*? Une chose est assez claire, c'est que Josèphe sympathise avec les « modérés », comme Jean le Baptiste par exemple, et il ne montre pas d'antagonisme plus au frère de « celui qu'on nomme Christ »<sup>98</sup>. Selon Étienne Nodet, Josèphe aurait employé le mot « christ » pour justifier le nom de chrétien qui commençait à être connu à Rome<sup>99</sup>.

Lorsque le christianisme est devenu religion d'État, y aurait-il eu remaniement du texte? Selon Nodet, les œuvres de Josèphe, conservées et protégées dans des bibliothèques publiques de l'époque, n'ont certainement jamais été remaniées<sup>100</sup>. Elles ont servi d'ouvrages de référence, et Nodet note que les rédacteurs de Luc-Actes les auraient probablement consultées de temps à autre, au moins indirectement.

##### 5. Les troisième et quatrième œuvres de Josèphe : Biographie et Contre Apion

Nous ne nous attarderons pas longuement sur ces dernières œuvres de Josèphe parce qu'elles ne font que très peu référence au concept messianique. On peut se demander si c'est volontaire chez l'auteur, à cause de l'expansion du christianisme et de sa préoccupation de ne pas entrer en conflit avec les siens.

La troisième œuvre de Josèphe, son autobiographie, est une défense contre les allégations de son historien rival, Justus de Tiberia. Néanmoins Josèphe rappelle qu'un juif peut conquérir par son courage seul (B I 376)<sup>101</sup>. C'est à propos de cette œuvre que Rajak affirme que les compositions de Josèphe provenaient largement du patronage hérodien

<sup>98</sup> J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 136.

<sup>99</sup> É. NODET cité dans F. BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, Cerf, 2001, p.371.

<sup>100</sup> É. NODET, *art. cit.*, p. 19.

<sup>101</sup> V. VILLALBA, *op. cit.*, p. 86.

incluant l'hostilité d'Hérode face aux prédécesseurs hasmoniens<sup>102</sup>. Le Dieu d'Hérode intervient dans les affaires politiques (B I 390) et il est aussi objet de gratitude par César (B I 457). Le Dieu d'Hérode prévient les malheurs (B I 593). Josèphe conte une histoire afin de satisfaire aux besoins de l'empereur romain<sup>103</sup>.

Josèphe a nourri des prétentions prophétiques au début de la première révolte juive (66-70) et certains Galiléens semblent l'avoir acclamé comme «bienfaiteur et sauveur» :

Le cas le plus intéressant est celui de Josèphe lui-même, qui s'attribua le don de prophétie, et précisément en matière messianique. Cet épisode est tout à fait propre à montrer combien il était peu disposé à présenter le messianisme sous son vrai jour. [...] il se flatte d'avoir été choisi pour prédire et annoncer la ruine de sa nation et la fortune réservée aux Romains. On voit Josèphe annoncer l'empire à Vespasien et à Titus<sup>104</sup>.

Dieu lui a annoncé dans un rêve les calamités des Juifs et la gloire future des empereurs de Rome. « He himself, when he had become "full of God" (enthous) and had, like Jacob, "laid hold of the dreadful phantasmata" of his prophetic dreams (A III, 353; cf. Gen. 32:25-29 and B I, 333), went to Vespasian and declared himself "an angelos...sent forth by a god (B III, 400)<sup>105</sup> ». Il se compare à Jérémie<sup>106</sup>.

Ainsi, par ce travail d'autobiographie, Josèphe, comme il l'avait promis dans les *Antiquités*, apporte une nouvelle vue sur la guerre juive. C'est une analyse empreinte d'une couleur personnelle qui se veut plus religieuse. Son analyse reste toujours hostile au messianisme national.

Cependant Josèphe relève des causes probables de la guerre. De tout temps il y a opposition entre ceux qui appuient les étrangers et ceux qui ne les appuient pas. Ces antagonismes nourrissent les affrontements militaires. Ainsi le roi Agrippa incitera les gens de Tiberiade à se révolter. Tiberiade a toujours été la capitale de Galilée depuis que son tétrarque, Hérode Antipas, fit construire cette ville, et Sepphoris se doit d'être subordonné

<sup>102</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 108.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>104</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 5.

<sup>105</sup> M. SMITH, *art. cit.*, p. 240. Smith est professeur d'histoire ancienne à l'Université Columbia; il a écrit *Jesus the Magician* en 1978.

<sup>106</sup> B V, 392-393, M. SMITH, *art. cit.*, p. 243.

à Tiberiade. Selon les écrits de Josèphe, la haine des gens de Tiberiade envers Sepphoris pour leur loyauté envers Rome, en font de bons militants pour la révolte. D'ailleurs Agrippa dira dans les écrits de Josèphe: «Now is your opportunity, with ample forces, for revenge». (B IX, 37-39)<sup>107</sup>.

En contrepartie, la quatrième œuvre de Josèphe apportera un sujet original. *Contre Apion* est une œuvre apologétique, écrite autour de 94-95 de notre ère, dans laquelle Josèphe défend son peuple et sa religion contre les attaques d'Apion. Pour ce faire, Josèphe s'efforce de décrire le judaïsme comme une religion humaine et tolérante, et donc de présenter un portrait contraire à l'image propagée par Apion et ses congénères. Josèphe fait de grands efforts pour édifier un judaïsme ouvert et coopératif, condition nécessaire à sa survie<sup>108</sup>. Donc ne s'adresse-t-il pas principalement à son peuple?

Toutefois, il s'adresse aussi aux Grecs avec son habile démonstration de la plus riche antiquité et de la supériorité générale de la tradition juive. L'œuvre se veut pédagogique dans sa démonstration que les lois et les pratiques des Juifs demeurent bien au-dessus de celle des Grecs, mais il n'est pas chauvin ou étroit d'esprit et il compare souvent des points de l'histoire juive avec d'autres histoires de peuples orientaux<sup>109</sup>. Pour Gohei Hata, la façon d'écrire de Josèphe dans *Contre Apion* de même que dans les *Antiquités Juives* démontre la stupidité et l'ambiguïté des croyances religieuses des Grecs à l'opposé de celles des Juifs<sup>110</sup>. Il oppose la vertu de Moïse aux dieux grecs qui n'encouragent pas la vertu (Ap 2, 145; 2, 161). Cette différence spécifique entre les deux religions semble préoccuper Josèphe car il parle beaucoup de la vertu de Moïse. « Moïse a donné au peuple juif une constitution unique, que Josèphe appelle théocratie, une expression inconnue de la littérature grecque avant lui<sup>111</sup> ».

Il ne fait pas opposition au christianisme mais il n'encourage pas le messianisme. Il semble se tenir loin du prophétisme et du messianisme. Comme Josèphe le dit dans

<sup>107</sup> L. LEVINE, « Simeon b. Yohai and the Purification of Tiberias. History and Tradition » dans J. Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, p. 328.

<sup>108</sup> P. BILDE, *art. cit.*, p. 27.

<sup>109</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 224-225.

<sup>110</sup> G. HATA, « The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism » dans H. Feldman (dir.) *op. cit.*, p. 182.

<sup>111</sup> P. BILDE, *art. cit.*, p. 27.

*Contre Apion*, la succession des anciens prophètes est brisée et le don de la prophétie est encore dans son opinion accordé sur des faveurs individuelles (Ap I, 41). Dans sa synthèse, Josèphe affirme que le don de prophétie a été possédé par Jean Hyrcan, Judas l'essénien, le pharisien Pollio (ou Abtalion) et par l'historien lui-même<sup>112</sup>.

Selon Lagrange, Josèphe ne se préoccupe pas beaucoup du Roi-Messie, à moins d'admettre que Hyrcan lui-même n'en remplit dans une certaine mesure les fonctions, il faut dire qu'il a été ethnarque de 47 à 41 avant notre ère. Aussi Josèphe lui attribue-t-il trois prérogatives qui authentifieraient son titre messianique: le pouvoir, le sacerdoce et la prophétie, supposant un commerce habituel avec Dieu<sup>113</sup>. Ces « fonctions messianiques » indiqueraient la pensée globale de Josèphe sur le thème du messianisme. Ce serait la fonction de prophétisme qui aurait été trop souvent galvaudée et aurait semé les confusions que Josèphe a soulevées à différentes reprises. On sait que Josèphe a son opinion bien personnelle sur les prophéties et leur accomplissement (AJ IV, 125).

## 6. Analyse messianique des œuvres de Josèphe

Après avoir regardé sommairement les quatre ouvrages de Josèphe, nous tâcherons de relever ses allégories envers le messianisme. Pour essayer de comprendre davantage comment l'espoir du peuple se développait entre les mains de leaders politiques et religieux, nous essaierons, avec l'aide de plusieurs analystes sur Josèphe, de mieux interpréter la vision de Josèphe sur le messianisme. Nous retournerons au contexte socio-politique du premier siècle, principalement autour des événements qui concernent la destruction du Temple, événement majeur de la guerre des Juifs.

La guerre civile entre les zélotes (dans le large sens du terme<sup>114</sup>) et le reste de la population a duré trois ans et demie, de l'automne 66 au printemps 70<sup>115</sup>. Ce fut une pé-

<sup>112</sup> AJ XIII, 299, 311; XV, 4; GJ III, 399 s., J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 97-98.

<sup>113</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 8.

<sup>114</sup> Le terme « zélote » vient de leur zèle pour le « bien », leur zèle pour la vertu. Dans les *Antiquités Juives*, Josèphe ajoute qu'ils détestent tout symbole d'esclavage et que les zélotes sont des passionnés pour la liberté. Voir T. RAJAK, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>115</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 107.

riode caractérisée par une forme extrême de religion. Cette forme de religion, généralement brève, génère beaucoup d'espoir. Il s'ensuit que certains hommes du peuple commencent à suivre des leaders allumés d'un feu prophétique et une guerre de pouvoir entre les leaders radicaux émerge. Les modérés choisissent généralement la cause pour la paix mais les partis nourris d'insurrections (non renversés au départ) se transforment en partis révolutionnaires<sup>116</sup>. Or au premier siècle, les résistants portent le nom de zélotes et, quand Josèphe en témoigne, il ne se gêne pas pour relever les excès de fanatisme de ces rebelles.

Farmer relève dans les écrits historiques de Josèphe la condamnation des zélotes en qualité de secte fanatique sans authentique connexion avec la religion juive. Ainsi, nous remarquons la détermination de Josèphe de séparer complètement le parti des zélotes du parti des pharisiens<sup>117</sup>. Selon Klausner, cette « nouvelle secte » est en réalité une union de tous les nationalistes extrémistes qui existent depuis Pompée<sup>118</sup>. Alors la révolte juive contre Rome a-t-elle ses racines dans l'enseignement d'une nouvelle secte du début du siècle ou est-elle en continuité avec un nationalisme qui prend ses racines dans l'ancien judaïsme? D'après ce qu'on a vu de l'histoire, il semble bien probable que ce soit la continuité. Mais ces activistes qui luttent pour leur indépendance proviennent-ils des écoles pharisiennes, sadducéennes ou esséniennes?

Pierre Grelot affirme que la frontière entre les groupes religieux et les groupes activistes était difficile à tracer: elle se situait essentiellement au plan des attitudes pratiques, non des conceptions religieuses les plus fondamentales en matière de messianisme. Alors, par la lecture des actions concrètes, on peut discerner le messianisme du premier siècle animé d'un nationalisme renouvelé.

Pour Josèphe, Judas a fondé une « école de philosophie » parallèle à celles des Esséniens, des Sadducéens et des Pharisiens (*Antiquités juives* 18, 6-10)... Si le mouvement fondé par Judas ne peut être qualifié de messianique, il relève au moins du nationalisme religieux qui donne un aspect politique à l'espérance d'Israël. [...] Tout en leur reprochant leur politique de violence, Josèphe dit clairement que ce quatrième parti, fondé par Judas le Galiléen (ou le Gaulanite) vers le début de notre ère, était sous tous les rapports en accord avec la doctrine des Pharisiens, sauf en ceci, que leur passion pour la

<sup>116</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 127-129.

<sup>117</sup> W. R. FARMER, *op. cit.*, p. 25-31.

<sup>118</sup> J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth, His Life, Times, and Teaching*, New York, Macmillan, 1929, p. 162.



liberté était inébranlable, étant donné leur conviction d'avoir Dieu pour seul chef et maître<sup>119</sup>.

Le parti de Judas le Galiléen, celui des zélotes, restait impuissant tant qu'il n'avait pas persuadé les Juifs que la cause de l'indépendance était la cause même de Dieu, et qu'on ne pouvait accepter le joug des Romains sans rompre avec la religion traditionnelle<sup>120</sup>. Il fallait que les Romains soient perçus comme ceux qui voulaient détruire, non seulement le peuple mais la religion avec le seul et unique Dieu. Ainsi ce Galiléen du nom de Judas incita ses compatriotes à la révolte, leur reprochant de supporter des maîtres mortels après avoir eu Dieu pour maître. Il s'institua d'un rôle messianique pour le peuple et sa religion et fonda son propre parti. Ce parti politique de résistance juive devint, pour ses disciples, l'intermédiaire du plan de Dieu afin de libérer son peuple. Les zélotes avaient pour mandat d'exciter la population contre l'occupant romain et tous les étrangers résidant en Israël. Ainsi les excès dus à l'illuminisme et au terrorisme conduisent au désordre avec l'action de groupes de Juifs résistants et de bandes de brigands<sup>121</sup>. Cet éventail de motivations politiques et religieuses conduisit peu à peu à la redoutable anarchie de 64-66.

Avec des convictions nourries et entretenues solidement dans les sous-groupes, il n'y avait pas de compromis possible entre les « Enfants de la Lumière » et les « Enfants de la Noirceur » dans l'Israël du second Temple. Ce que Josèphe reconnaît, c'est que la plupart des rebelles avaient des griefs de différents ordres selon leur clan et certains d'entre eux étaient menés par une vision occasionnellement messianique. Pour Josèphe, le « brigandage » était l'ennemi de la paix et du calme. Par contre, selon Rajak, tous les rebelles (brigands et bandits comme Josèphe les appelle) ne sont pas dépourvus d'un contenu pratique pour bâtir une société meilleure de caractère généralement eschatologique<sup>122</sup>. « Dans les récits de Josèphe, toute la gamme imaginable est présente, du brigandage rural traditionnel au messianisme proprement dit, violent ou même non violent. Ce sont les particularités de la religion juive, le fait que le messianisme soit assumé à la fois

<sup>119</sup> A XVIII, 23, P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 135, 141.

<sup>120</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 19.

<sup>121</sup> L'appellation de brigands est le terme constant pour signifier les extrémistes anti-Romains, J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 11.

<sup>122</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 85.

par des paysans et les scribes qui rédigent les écrits apocalyptiques, qui donnent à ce qui se passe en Palestine une exceptionnelle originalité<sup>123</sup> ».

Cependant Josèphe n'utilise pas le terme de Messiah.

Josèphe a tendance à ignorer les personnages messianiques et à dénigrer la position politique messianique de certains de ses frères Juifs. On trouve néanmoins chez lui une série d'hommes qui peuvent s'être considérés comme le Messie, ou l'avoir été par certains de leurs disciples<sup>124</sup>.

Josèphe en cite à plusieurs reprises, notamment dans la *Guerre Juive* : Judas, fils d'Ézéchiass, Simon de Pérée menant un groupe rebelle, Ahtrongée qui aspirait à la royauté, Judas le Galiléen, Theudas, un faux prophète égyptien, un «imposteur», des «charlatans», Menahem, fils de Judas le Galiléen, Simon bar Giora, Jean de Gischala et un «messie» samaritain. Après la destruction de Jérusalem en 70, il y a encore trois Juifs, de tendance messianique, qui apparaîtront : Jonathan le tisserand, un imposteur qui méprisait Rome, et un faux prophète de Jérusalem qui, après l'incendie du Temple, prédira le salut imminent de Dieu<sup>125</sup>.

Pour Josèphe, la plupart des leaders sont des faux prophètes ou des magiciens issus de l'hellénisme; et ces mentors apportent différentes éthiques et différents enseignements messianiques, sans être eux-mêmes messies. Mais Josèphe ne fait aucune distinction : pour lui, ils font partie de la collection de criminels à la différence qu'ils se disent prophètes<sup>126</sup>. Pour Josèphe, ce sont de faux prophètes.

Voici une liste des incidents impliquant de faux prophètes<sup>127</sup>:

Au temps de Pilate (26-36 de notre ère), plusieurs Samaritains étaient persuadés qu'en allant au mont Gerizim on verrait le vase sacré, caché par Moïse. Le chef Samaritain qui promettait à ceux qui le suivaient de voir le vase sacré déposé sur le Mont Gerizim par Moïse (AJ X, 8, 85, 87) a eu droit à de durs traitements de la part de Ponce Pilate.

<sup>123</sup> P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 88-89.

<sup>124</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 494.

<sup>125</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 494.

<sup>126</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 88-90.

<sup>127</sup> Cette liste est relatée par M. SMITH, *art. cit.*, p. 251-252.

Ceci indiquait que Pilate l'associait à une figure messianique régnant dans un mouvement politique pour l'indépendance<sup>128</sup>.

Au temps de Pilate, il y a eu Jésus de Nazareth qui a été considéré comme messie spirituel et personnel par plusieurs Juifs, samaritains et grecs. Ponce Pilate fit mentionner sur la Croix de Jésus le motif de sa crucifixion. Il était condamné à être crucifié car il s'était proclamé roi des Juifs mais Caïphe insista, à plusieurs reprises, pour qu'il remplaçât le mot « roi » par le mot « messie ». Cependant, selon la loi romaine, on ne peut condamner une personne qui se dit messie<sup>129</sup>. Le cas de Jésus sera analysé plus longuement dans le quatrième chapitre avec l'étude des écrits du Deuxième Testament.

Sous le procureur Fadus (44-46 de notre ère), Theudas se dit prophète amenant la masse au Jourdain, où il dit qu'il divisera le Jourdain (AJ XX, 97). « Mais l'essentiel est de constater que Theudas s'engage à renouveler les miracles de l'Exode et de l'entrée en terre promise comme signes de sa mission prophétique. Celle-ci est visiblement axée sur un projet de révolte<sup>130</sup> ».

Sous Félix (52-60 de notre ère) un prétendant prophète persuade des gens de le suivre dans le désert où Dieu leur montrera les signes de la liberté. Josèphe distingue ces gens des sicaires (GJ II, 258 ss.; AJ XX, 167 ss., AJ XX, 188). Serait-ce l'ermite Bannous qui enseignera à Josèphe durant trois ans au désert vers l'an 55-56? Ce prétendu prophète venait d'Égypte et amena 30,000 personnes au Mont des Oliviers, promettant de prendre Jérusalem en faisant tomber les murs (GJ II, 261 ss.; AJ XX, 169 ss.). Josèphe affirme que plusieurs faux prophètes et bandits unissent leurs forces pour piller la contrée (GJ II, 264 ss.).

Florus (64-66) a conduit ses actes criminels à l'extrême (GJ II 277-279). Il avait un gouvernement abusif avec des intentions religieuses insolentes. La guerre se promenait d'une ville juive à une autre. Des Juifs se préparaient à la guerre avec leurs chefs et les prêtres essayaient de calmer les esprits pour éviter les pires désastres<sup>131</sup>. Vers l'an 64, les

<sup>128</sup> H. FELDMAN, *op. cit.*, p. 48.

<sup>129</sup> J. DHEILLY, J. PARKES, *Dictionnaire biblique*, éd. Desclée, Belgique, 1964 cité par A. FISHER, *op. cit.*, p. 131.

<sup>130</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 137.

<sup>131</sup> V. VILLALBA, *op. cit.*, p. 15.

hommes de Menahem, fils de Judas le Galiléen et pharisien réputé<sup>132</sup>, tuèrent plusieurs soldats romains et, selon Josèphe, seul le chef romain ne fut pas tué en promettant de se faire circoncire. Ainsi, après avoir remporté plusieurs victoires et tué beaucoup de soldats romains, Menahem met les vêtements royaux et marche en tête suivi de ses hommes armés et se dirige vers l'autel en criant qu'il est le libérateur de Jérusalem et du Temple car c'est lui et ses hommes qui ont chassé les Romains. Menahem se considère comme le roi de Judée et comme l'envoyé de l'enceinte sacrée, mais le peuple juif refuse de le suivre et de le reconnaître comme roi et envoyé de Dieu. En voyant cela, les hommes de Menahem s'enfuient vers Massada sur la rive occidentale de la Mer Morte, au sud-est de Hébron<sup>133</sup>. À Massada il y a une secte dont le chef se nomme Éléazar. Menahem s'y fera tuer en 66.

It is not the first time that the leader of the rebellion against Rome assumed the title Messiah. Stern has pointed out that in the days of the Second Temple only the Judean Zealots refrained from crowning their leader with the title « King ». The Galilean rebels, on the contrary, like Menahem and his father Judah ben Hezekiah, Simeon the slave of Herod, Ethronges the shepherd and Simeon ben Giora pretended to be kings and Messiahs (Ant XVII)<sup>134</sup>.

Le maître rebelle, Simon bar Giora, a fréquenté le groupe de Massada mais il n'est pas resté car il a fondé son propre groupe. Simon bar Giora a été un leader extrémiste, poussé par une mission salvifique, la libération des esclaves et des prisonniers. L'action des rebelles est souvent motivée par un concept de liberté qui exige la libération des opprimés. Elle consiste généralement à espérer pour le temps présent ou proche, ce qui peut lui donner un caractère eschatologique. Certaines opinions analysent la révolte des Juifs comme un mouvement millénariste, comme une agitation indirectement messianique issue d'un enthousiasme messianique très fort et d'une espérance dans le changement.

Il y avait deux grands partis extrémistes qui se battaient pour le pouvoir : Simon bar Giora, chef d'un parti extrémiste et Jean de Giscala, chef de bande zélotes, rusé et audacieux qui fortifia la ville durant la guerre juive et dirigea la révolte. Dans la *Guerre*

<sup>132</sup> «Hillel and Menahem did not differ, but Menahem went forth and Shammai entered in», J. NEUSNER, *The rabbinic traditions about the pharisees before 70*, p. 184.

<sup>133</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 132-142.

<sup>134</sup> H. MANTEL, «The causes of the Bar Kokba revolt» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, p. 365-366.

*des Juifs*, Josèphe parle de Jean de Giscala comme s'il s'agissait d'un criminel et non d'un messie; il le qualifie de traître, très rusé et très habile (GJ II, 585).

En 69 commença une terrible guerre civile entre les troupes de Jean de Giscala et celles de Simon ben Giora. Fatigués de la guerre, les gens qui avaient cru que Jean de Giscala les sauverait eurent une profonde déception. Alors ils ouvrirent la porte de la ville à Titus et virent en celui-ci leur sauveur et leur bienfaiteur, ils dénoncèrent la fuite de Jean de Giscala. Simon sera vu comme le leader de la défense. « Titus entra dans cette petite ville juive au milieu des acclamations de toute la population...la majorité du peuple juif voulait vivre en paix avec les Romains<sup>135</sup> ».

Alors juste avant la capture du Temple (août 70) un faux prophète, comme l'appelle Josèphe, presse les gens de Jérusalem d'aller au Temple où Dieu leur montrera les signes du salut (GJ VI, 285).

Après la victoire des Romains, Simon fut emmené par les Romains et exécuté après la procession triomphale de Titus. Jean fut capturé et mis dans une prison romaine jusqu'à sa mort.

En 72 de notre ère, un homme « rusé » influence plusieurs personnes pauvres et aveugles leur promettant de leur montrer des signes et des apparitions<sup>136</sup>. Josèphe semble parler d'Éléazar, le chef du groupe de Massada. Josèphe a-t-il fait de l'épisode de Massada un espoir déçu ou un espoir attendu?

D'après Flavius Josèphe le premier qui avait choisi cet endroit pour y bâtir un château fut le grand sacrificateur Jonathas. Il nomma cette place Massada, nom qui vient du mot hébreu « metsad » voulant dire forteresse. Le roi Hérode le Grand n'épargna aucune dépense pour faire fortifier ce château qui devint une forteresse imprenable... Les Juifs qui s'y étaient réfugiés en l'an 70 y trouvèrent du blé pour plusieurs années, du vin et de l'huile en grande quantité, toutes sortes de légumes et beaucoup de dattes. Ils y trouvèrent aussi des armes de toutes sortes de quoi armer plus de dix mille hommes. Ce fut Eléazar, chef des Sicaires, qui commandait à Massada. Après des combats acharnés, Massada tomba. Eléazar insistait beaucoup en répétant plusieurs fois qu'il valait mieux mourir debout que de vivre à genoux et finalement il réussit à convaincre tout le monde<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 150.

<sup>136</sup> GJ VII, 437 s.; V, 424, M. SMITH, *art. cit.*, p. 251.

<sup>137</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 165-166.

Ainsi un suicide collectif fut commis à Massada le 16 avril de l'an 73. Le nombre de morts, y compris les femmes et les enfants, s'éleva à 960. Les Romains étaient stupéfaits en découvrant ces cadavres. Selon Ladouceur, le récit de Massada est placé au bon endroit pour encore appuyer l'idée d'un « messianisme romain »<sup>138</sup>. Selon cette histoire de Josèphe, Dieu aurait ordonné aux Juifs d'être les sujets de Rome et à Rome de protéger les Juifs, que ce soit dans la Judée ou dans la diaspora.

Dans le discours d'Éléazar, le groupe de Massada n'est pas guidé par un maître humain mais par Dieu lui-même. Il parle de la liberté en Dieu, une liberté sans le corps. Son discours est hellénisé (de modèle grec), très philosophique. Par contre, c'est peut-être une réflexion tardive, issue de préoccupations modernes, de prétendre que Josèphe veut faire porter aux sicaires de Massada la médaille héroïque de la victoire sur la liberté.

Josèphe aurait-il compris la grandeur tragique de l'espoir de ces sicaires? Certains chercheurs saisissent l'exemple de Massada pour dire que les sicaires ne sont pas les seuls à pratiquer des suicides collectifs. Les sicaires sont un groupe distinct, extrémiste, pouvant représenter tout groupe rebelle. La frustration de leur espoir représente la frustration de tous les espoirs des rebelles. Le récit de ce suicide collectif n'est-il pas pour mettre en garde fortement contre ces leaders « messianiques » qui peuvent aller jusqu'à commander le suicide au nom de Dieu?

L'espoir est toujours une motivation dans tout mouvement. Par contre l'espérance n'est pas toujours empreinte de messianisme. Quels sont les principaux motifs d'espérance des groupes Juifs de l'époque?

Pour Rajak, le messianisme n'apparaît pas comme une large figure dans l'ensemble de la révolte des Juifs. Josèphe ne considère pas le messianisme comme le facteur majeur de la révolte. Cependant il utilise une prophétie dans les livres sacrés qui relève qu'à un moment de l'histoire un homme de leur contrée deviendrait l'homme de loi du monde des connaissances; on peut dire que ce genre de prophétie est entièrement et seulement messianique<sup>139</sup>. De plus, elle n'est pas entièrement et seulement politique et ne peut être entièrement la cause du messianisme. Par contre, c'est dans ce sens que le mes-

<sup>138</sup> D. J. LADOUCEUR, « Josephus and Masada » dans H. Feldman (dir.) *Josephus, Judaism and Christianity*, p. 110.

<sup>139</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 141.

sianisme était vraiment le foyer de la résistance et, comme le dit Lagrange, les espérances messianiques sont nécessairement au cœur de la révolte. Les espérances messianiques furent donc une des causes principales, Josèphe dit même la cause principale, de la guerre car ce qui excitait le plus les esprits, c'est qu'un roi sorti de la Judée devait délivrer la ville et gouverner le monde<sup>140</sup>.

Au temps des procureurs, Josèphe note que les Samaritains connurent aussi des agitations politico-religieuses. On sait que leur espérance, fondée sur le seul Pentateuque, n'était pas attachée à l'attente d'un Messie royal. L'attente d'un prophète qui serait un Moïse redivivus (le taheb) n'est attestée que par des textes tardifs, sans qu'on puisse en évaluer exactement l'antiquité. [...] Les faits rapportés par Josèphe obligent à s'interroger sur l'attitude prise par les grands partis juifs devant l'occupation romaine. Les Sadducéens s'en accommodèrent d'autant mieux que les gouverneurs de la Judée, ayant tout pouvoir pour l'administration directe, poursuivirent et accentuèrent la politique d'Hérode au sujet de la nomination des grands-prêtres. [...] La position des Pharisiens était très différente. [...] leur attente du Messie davidique et leur foi à la résurrection des morts les différenciaient radicalement de leurs adversaires sadducéens. [...] C'est sur l'observation fidèle de la Loi qu'ils comptaient pour obtenir de Dieu l'envoi du Messie libérateur. Celui-ci avait évidemment à leurs yeux une dimension politique, mais ils n'entendaient pas hâter l'heure de sa venue par un activisme inconsidéré<sup>141</sup>.

À la chute du Temple, les sadducéens ont dû se disperser parmi les différents groupes juifs qui possédaient une interprétation différente des Écritures. Josèphe compare les différents courants juifs avec les philosophies grecques. Lorsqu'il veut faire connaître le judaïsme aux Grecs, il doit présenter les divergences d'opinions au sein même de sa religion. Lorsqu'il parle des esséniens, il présente les similitudes avec les Grecs, c'est-à-dire les idées partageant la même doctrine. Par exemple, les esséniens considéraient, comme les platoniciens, que le corps est la prison de l'esprit<sup>142</sup>. Par ce classement, il essaie de rapprocher la religion juive de la philosophie grecque en passant par un des mouvements juifs, l'essénisme. Le pro-Romain Josèphe, qui appréciait les esséniens, a pu passer sous silence quelques branches plus messianisantes. Par contre, lorsqu'il spécifie l'extrême résistance des esséniens aux tortures des Romains, ceci suggère que les esséniens n'étaient pas complètement absents de la vie politique (G 2, 567).

<sup>140</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 22-25.

<sup>141</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 138-140.

Selon Lagrange, Josèphe ne pouvait nier l'existence de l'attente messianique, ni la regarder comme vaine.

Le messianisme, tel qu'il l'avait vu à l'œuvre, était éminemment national et anti-romain. De ce chef, Josèphe le rendait responsable du désastre. Peut-on s'attendre après cela à ce qu'il le mette en scène comme découlant des Livres Saints [...] il représentera comme des charlatans ceux qui ont remué le peuple avec cette espérance pour lancer dans une entreprise sans autre issue possible que la ruine de Jérusalem et du Temple<sup>143</sup>.

On s'est battu pour soutenir la cause sacrée de Dieu et de l'indépendance nationale, dans la confiance au secours de Dieu que les prophéties et l'opinion générale résumaient dans l'avènement du messie<sup>144</sup>. Cependant on ne voit pas la réussite du messianisme juif.

Josèphe semble honorer davantage l'exploit de Vespasien que toute autre vaillance juive menée par des chefs Juifs. Évidemment, Josèphe ne pouvait passer sous silence l'action peut-être décisive des grands événements de son temps. En écrivant les événements, Josèphe les interprétait et, selon lui, Dieu avait nécessairement changé de camp. Dieu pouvait changer de camp si cela servait la justice. Dieu accordait la victoire à qui Il lui semblait bon. Josèphe aurait-il essayé de détourner le messianisme de ses couleurs nationales? Comment pouvait-il transposer le concept messianique à l'empire romain? Fallait-il redéfinir le concept messianique? Qui était ce messie de Dieu et quel était son rôle? Alors si les Juifs se repentaient, pouvaient-ils regagner la faveur de Dieu?

Yohanan enseignera qu'Israël peut trouver le bonheur en se soumettant à Dieu et aux Romains, en obéissant à leurs lois<sup>145</sup>. Mais pour certains activistes les enseignements de Yohanan ne changeaient rien à la situation d'oppression. La soumission aux Romains était inacceptable pour plusieurs d'entre eux; alors, au deuxième siècle, il a fallu une autre révolte.

Voyant les maigres effets de ce programme limité de Yohanan, il arriva qu'au cours des années suivantes rabbi Aqiba, persuadé que Ben Koziba

<sup>142</sup> M.-F. BASLEY, « Une nouvelle méthode historique », *Le Monde de la Bible*, no. 135, juin 2001, p. 39.

<sup>143</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 6.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>145</sup> Ceci rappelle l'enseignement de Jésus sur le devoir de payer l'impôt à César (Mt 22, 15-22). On se rappelle aussi la remarque de l'Exode : « Vous avez refusé de payer l'impôt par tête à Dieu, un qeba par tête » (Ex 38, 26).



(Bar Kokhba) était le Messie, éprouva de l'impatience. Il pressa ses disciples à se rebeller une fois encore. [...] la nation s'était une fois de plus lancée dans la lutte, courant ainsi au-devant d'un désastre encore plus grave que le précédent<sup>146</sup>.

Josèphe n'était plus là pour classer Ben Koziba avec ses autres faux-messies et après la défaite de celui-ci, le choix religieux qui s'offrait se résumait principalement au rabbinisme ou au christianisme. Dans le rabbinisme il y aura d'autres messies qui ne seront pas tous des « semeurs de révolte ». Certains seront attendus à la fin des temps par leurs adeptes.

Pour terminer le portrait des écrits historiques de Josèphe, nous dirons que nous ne pourrons jamais connaître les intentions réelles de l'auteur mais il semble que les écrits de Josèphe gardent des objectifs similaires concernant la mise en garde contre le messianisme même s'ils sont destinés à des lecteurs différents. Nous pouvons peut-être percevoir un préjugé défavorable de Josèphe concernant le messianisme et son rôle trop souvent révolutionnaire et contestataire. Nous sentons tout le long de ce chapitre le souci constant d'un homme qui cherche la paix et l'harmonie, se trouvant au centre des conflits entre deux peuples s'influençant mutuellement. Ainsi l'histoire de Josèphe présente un messianisme qui n'a rien à voir avec le christianisme. Cependant on ne peut vraiment déceler son opinion par rapport à cette nouvelle religion. Est-ce que celle-ci était trop peu importante pour qu'un historien en parle ou était-elle tout simplement trop loin de ses préoccupations historiques? Néanmoins la destination des écrits a probablement influencé les commentaires. Alors, pour la période dont il serait un témoin oculaire, on ne peut pas prendre toutes ses informations à la lettre. Il faut donc toujours garder un regard critique.

Pour Josèphe l'idée du messie provient essentiellement du Premier Testament tel que développé dans le premier chapitre. Même si nous savons qu'il a été influencé par des maîtres au désert l'idéologie de Josèphe semble prudente, loin des mystiques. Alors, si les préoccupations de Josèphe étaient essentiellement historiques, nous remarquerons

---

<sup>146</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 149. Bar Kokhba, «acclaimed as the Messiah by the Sages, notably R. Akiba, the foremost scholar of the time» (H. MANTEL, «The causes of the Bar Kokba revolt» dans Jacob Neusner [dir.], *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, p. 365-366).

que dans le prochain chapitre les préoccupations historiques ne sont pas aussi soutenues. Les écrits de Qumran représentent davantage des idéologies théologiques plus mystiques.

## Chapitre troisième

### L'imaginaire messianique

#### 1. Analyse du messianisme à travers les écrits de Qumran

Nous avons vu précédemment que des courants religieux existaient depuis longtemps en Israël. La prolifération de sectes engendrait des conceptions nettement spéculatives sur le messie ou d'autres personnages chargés par Dieu de missions analogues<sup>1</sup>. Dans la complexité de ces courants, enregistrés dans la formation de groupes différents, nous avons appris par Josèphe qu'il se développait un peu partout de « faux messies », largement honorés par leurs partisans. Jusqu'à présent, nous constatons que l'histoire racontée par Flavius Josèphe semble teindre *La Guerre Juive* de son antipathie pour les zélotes, ces juifs patriotiques décrits comme des « fanatiques » ou « activistes »<sup>2</sup>. Flavius Josèphe parle par ailleurs des esséniens qui ont fait leur marque avec leurs espoirs, leur foi et principalement leur messianisme. Selon l'histoire, ils ont eu des influences notables, surtout lors de la prise de Jérusalem.

Il semble que leur messianisme s'orientait spontanément dans cette direction, dans la mesure où le « Prince de la Congrégation » (ou « Germe de David » ou « Messie d'Israël ») avait avant tout à leurs yeux une fonction militaire pour diriger la guerre libératrice. Sous ce rapport, leur mentalité rejoignait aisément celle des futurs zélotes<sup>3</sup>.

Selon Laperrousaz, les expressions pour désigner le messie proviennent souvent d'auteurs esséniens de l'époque hérodiennne vivant un renouveau de l'attente du rejeton de David<sup>4</sup>. Mais qui étaient ces esséniens, provenaient-ils de la secte de Qumran? Il est nécessaire de jeter un regard investigateur sur l'imaginaire messianique à Qumran pour apporter un éclairage différent sur la question du messianisme au premier siècle.

---

<sup>1</sup> É. TROCMÉ, « Le christianisme des origines au concile de Nicée », dans Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, tome II, Paris, Gallimard, 1972, p. 185-363, p. 188-189.

<sup>2</sup> Selon Caquot, un des aspects de la guerre juive est que les zélotes représentaient la classe humble de la société juive souffrant de la fiscalité hérodiennne qui perdurait depuis longtemps. A. CAQUOT, « Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba », p. 180.

<sup>3</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 142.

<sup>4</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne. À la lumière des documents récemment découverts*, Paris, A. et J. Picard, 1982, 355 p., p. 194.

Ainsi, dans les textes provenant de la bibliothèque de Qumran découverte récemment dans les grottes près de la mer Morte, nous étudierons le rôle et la pensée de cette communauté en matière de messianisme. Ce sont des textes extérieurs à la Torah qui, toutefois, s'en inspirent, et peuvent en outrepasser le sens à plusieurs reprises selon certains chercheurs. Néanmoins ces textes, en marge des écritures reconnues par la tradition juive, nous apportent un éclairage différent sur les conceptions messianiques de l'époque. Ces textes ont été recueillis, lus et interprétés différemment et nous constaterons comment la diversité du messianisme juif au premier siècle s'y laisse voir toute entière: messianisme royal, messianisme sacerdotal, messianisme transcendant<sup>5</sup>.

Mais avant de plonger dans la littérature qumranienne, commençons par mieux connaître la communauté et ses membres.

## 2. La secte de Qumran

Le site de Qumran aurait été occupé durant un siècle avant notre ère durant le règne d'Hyrcan et peut-être même d'Alexandre Jannée. Cependant un tremblement de terre et un incendie survenus en l'an 31 avant notre ère auraient mis fin à l'occupation du site. Plusieurs spécialistes affirment qu'il y aurait eu exode à Damas du Maître de justice et de ses partisans<sup>6</sup>. La réoccupation de Qumran se serait produite aux environs de l'an 20 avant notre ère.

Il ne serait pas impensable que ce soit à Damas qu'Hérode ait fait parvenir son message à Menahem qu'il connaissait, si l'on en croit le récit de Josèphe, – le mandant à sa cour afin de pouvoir l'interroger sur son avenir – et cette entrevue, qui est censée s'être bien terminée, pourrait, alors, avoir joué un rôle positif dans la prise de décision du retour à Qumran dans le royaume d'Hérode. [...] La réoccupation de Qumran, à savoir l'année 24 ou le début de l'année 23 avant J.C., serait confirmée<sup>7</sup>.

Effectivement, Josèphe raconte l'histoire de ce jeune essénien du nom de Menahem qui avait annoncé à Hérode qu'il serait roi des Juifs. Hérode semblait tenir les esséniens en grand honneur, les considérant plus grands que leur simple nature mortelle. Jo-

<sup>5</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 50.

<sup>6</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 48-49, 104.

séphe conclut en disant qu'en effet les esséniens sont réputés pour leur vertu et leur connaissance des choses divines (AJ 15, 372-379). Dans les écrits de Qumran, on trouve un chef messianique qui a fait une expérience mystique et s'est vu siégeant en compagnie de la cour céleste. Ainsi, dans la guerre eschatologique (1Q M), le chef, Menahem, se dit messie. Celui-ci avait conscience d'une mission qui le distinguait du commun des mortels.

De plus, on sait que le chef d'un des partis pharisiens au temps d'Hérode était Hillel l'ancien et que celui-ci a banni ce Menahem prétendant connaître des secrets divins et s'élevant ainsi au rang de Dieu en s'appropriant sa gloire. Le rejet de Menahem par Hillel s'est poursuivi dans la tradition jusqu'à la Mishna, car un homme ne pouvait pas prendre la place du divin. Selon Knohl, ce messie contesté engagera une guerre de rédemption (« la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres », illustrée par 1 Q M), mais il se fera tuer par les soldats romains lors de troubles qui suivirent la mort d'Hérode (4 avant notre ère). Après sa mort, ses disciples consignèrent une doctrine selon laquelle sa mort constituait une partie intégrante du processus de la rédemption. Ces vues auraient été la base de la conscience et de l'activité messianique de Jésus<sup>8</sup>.

D'après les dernières fouilles, on peut dire que les membres de la communauté de Qumran présentaient une disposition extrême pour la pureté. La communauté serait formée de groupes monastiques menant une existence isolée dans le désert, refusant la vie politique, obéissant à une règle (*la Règle de la communauté*) et préférant un calendrier religieux différent de celui du Temple. On n'y admettait que les âmes d'élites après un difficile noviciat.

Les religieux de Qumran ne semblaient pas d'accord avec la façon dont les autorités du Temple concevaient la pureté et les sacrifices. « Les textes de Qumrân indiquent clairement que toute idée de sacrifice rituel à Qumrân aurait été inacceptable pour les sectaires. En outre, on n'a retrouvé aucun autel ou autre installation sacrificielle à Qu-

---

<sup>7</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 174-175.

<sup>8</sup> I. KNOHL, *The Messiah Before Jesus*, Tel Aviv, Schocken, 2000, 159 p. L'œuvre en question est écrite en hébreu à l'époque de Jésus. L'auteur démontre les ressemblances de Jésus avec le messie souffrant qumranien, Menahem. Comme être divin de dimension messianique, Jésus transfiguré s'apparente au prophète Menahem. Selon l'auteur, Hillel, l'ancêtre reconnu du judaïsme rabbinique, se démarquait du héros messianique de Qumran.

mrân ». Ainsi les sectaires ne participaient pas aux cultes sacrificiels qui se déroulaient au Temple; il s'agissait là d'une caractéristique essénienne<sup>9</sup>.

Pliny the Elder, who had accompanied Titus during the war in Judea, mentions them in his description of the Dead Sea: «To the West of the lake are the Essenes who avoid the shore because of its noxious character. They are a people unique in all the world and admirable among all, for they have no women or money, they have renounced all sexual love and their neighbours are palm trees. Each day their numbers are replenished again by the constant influx of new arrivals who are drawn to their customs as they tire of fortune's changes. Thus for thousands of generations – hard though it is to believe – there is an everlasting people among whom no one is born. Their fecundity is the renunciation of normal life by others.» Even Chrysostom, according to the biography of Synesius, praised the Essenes as a totally happy city located on the Dead Sea in the heart of Palestine<sup>10</sup>.

Ainsi plusieurs chercheurs ont identifié la secte de Qumran aux esséniens. Selon André Paul, les membres de la communauté de Qumran ne se définissaient pas par un nom particulier; ce n'est que plus tard, dans la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère que ces Juifs «séparés» furent appelé «esséniens», peut-être une forme hellénisée de la version hébreu de *hasid*, *hasidim* au pluriel qui veut dire pieux<sup>11</sup>. Pourtant les pharisiens étaient aussi des « pieux », des *hasidim*. « Peu après l'exhumation des manuscrits de Qumran, prévalait déjà l'idée que la secte décrite dans les manuscrits n'était autre que ce groupe sectaire insaisissable connu sous le nom d'esséniens<sup>12</sup> ».

Laperrousaz associe la secte essénienne dont parle Josèphe à la secte de Qumran à cause de certains écrits découverts dans leur bibliothèque. Effectivement, Flavius Josèphe nous fait voir les intérêts prononcés des esséniens pour les sciences divinatoires. Il explicite leur croyance en la destinée spirituelle selon les parts de bon et de mauvais dans les individus, classant ceux-ci en « enfants de lumière » ou en « enfants des ténèbres » selon

<sup>9</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 48, 90.

<sup>10</sup> J. G. GAGER, «Dialogue of paganism with Judaism» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol.VII, New York & London, Garland Publishing inc., 1990, p. 65-94, p. 91. Cependant, selon Schiffman, on aurait trouvé la preuve que des femmes et des enfants auraient vécu à proximité de la secte (conférence Lawrence Schiffman, Montréal, 22 septembre 2003).

<sup>11</sup> A. PAUL, «Les grandes institutions juives» dans J.M. Mayeur et al. (dir.) *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, Tome 14. Paris, Desclée, 2000, 744 p., p. 396. Voir aussi la synthèse de J. C. VANDERKAM, «Identity and history of the community» dans P. W. Flint et J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after fifty years*, volume II, Leyde, 1999, p. 487-533.

le degré de sainteté ou de malice. On retrouve la même philosophie dans la communauté de Qumran.

La secte de la mer Morte adhérait à un ensemble de conceptions théologiques particulier. Elle croyait que le monde était divisé en deux camps, celui du bien et celui du mal, et que tout était prédestiné par Dieu. Elle estimait que l'humanité était essentiellement pécheresse et faible, et que cette faiblesse ne pouvait être surmontée que grâce à la miséricorde de Dieu et à une ascèse rigoureuse. Elle se voyait comme le seul groupe qui pouvait espérer un avenir meilleur dans l'ère messianique. Les sectaires croyaient qu'on était récompensé ou puni en ce monde, même si l'on était prédestiné par Dieu à commettre le mal en étant placé dans le mauvais lot. De plus, ils acceptaient probablement aussi les notions d'immortalité de l'âme et de rétribution dans le monde à venir<sup>13</sup>.

Néanmoins les membres de la communauté de Qumran n'étaient pas les seuls Juifs à partager ces croyances. « Josephus himself makes clear that what he calls the Essene "philosophy" was composed of various groups<sup>14</sup> ». Alors même si la majorité des chercheurs identifient la communauté de Qumran aux esséniens, le terme « essénien » englobe un mouvement plus étendu.

Ainsi, selon Schiffman, le groupe de Qumran adhérait au courant sadducéen en matière de loi juive. Les premiers membres de la secte devaient être des sadducéens qui n'étaient pas prêts à accepter le statu quo établi à la fin de la révolte des Maccabées. Le rejet des Grands-Prêtres de la fonction politique permettra à ceux-ci de former le groupe de Qumran. Ainsi, avec ses origines sadducéennes, le groupe développera une mentalité sectaire hautement apocalyptique avec de nombreuses croyances qui le distingueront peu à peu des sadducéens<sup>15</sup>. Ils deviendront des « séparés », des « esséniens ». Selon Stemberger, les auteurs des écrits propres à Qumran sont généralement considérés comme esséniens, ou du moins des représentants de leur mouvement<sup>16</sup>. Le terme « esséniens » n'apparaît dans aucun des manuscrits de Qumran<sup>17</sup>. Tant dans les livres du Nouveau Tes-

---

<sup>12</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 19-20.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>14</sup> L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 119.

<sup>15</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 93, 97, 106. Les esséniens veulent recréer l'Alliance sur de nouvelles bases, avec une note de restauration sacerdotale (fils de Sadoq).

<sup>16</sup> G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 425.

<sup>17</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 88.

tament que dans les écrits rabbiniques, il n'est pas question d'esséniens. Ainsi Pierre Grelot soutient qu'on ne devrait pas trop vite accorder une origine essénienne à tous ces écrits, même apocalyptiques; pour Grelot, le pharisaïsme a également cultivé l'apocalyptique<sup>18</sup>. De plus, les pharisiens ont aussi rompu avec le pouvoir en revendiquant la séparation des pouvoirs, ce qui en font des « séparés »<sup>19</sup>.

Cependant, la communauté de Qumran développe sa propre foi, s'opposant à la doctrine et à l'exégèse des pharisiens<sup>20</sup>. Pour la secte, les pharisiens étaient dans l'erreur et menaient leurs disciples à des faussetés<sup>21</sup>. Toutefois les docteurs d'appartenance pharisienne bénéficiaient d'un prestige important, par l'entremise des réunions synagogales et des groupes de fidélité qui existaient un peu partout. Pour Grelot, les pharisiens observaient fidèlement la loi pour obtenir de Dieu l'envoi du messie libérateur d'ordre politique et ils ne provoqueraient pas sa venue par un militantisme inconsidéré<sup>22</sup>.

Les interprétations divergentes de la Torah ont encouragé la formation de partis religieux et de plusieurs groupes plus ou moins sérieux. La distinction entre les conceptions pharisiennes et esséniennes en matière de messianisme était importante. Aussi à travers les lunettes de l'interprétation, comment les esséniens et les pharisiens ont-ils accueilli les livres de Daniel? Les chercheurs dénotent deux façons d'interpréter Daniel. Soit qu'on s'en serve pour soutenir une attente fiévreuse du « Jour du Seigneur »<sup>23</sup> et une

<sup>18</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 30.

<sup>19</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.* Sous Jannée, comme le dit le Talmud (Qiddusîn, 66a), plutôt que sous Hyrcan, comme le veut Flavius Josèphe (Antiquités judaïques, XIII, 288-296). Que ce soit le règne de Jannée ou de Hyrcan, les Pharisiens brisent les liens avec le pouvoir politique. Par contre l'auteur serait porté à attribuer aux premières années du règne d'Alexandre Jannée la constitution des Esséniens en secte, parti ou école autonome (p. 46-50).

<sup>20</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 196-197.

<sup>21</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 279.

<sup>22</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 269-270, 140. Pour les pharisiens, c'est dans ses actes que l'homme purifiera ses actions en imitant le divin, en accordant ses actes au Divin. Or pour agir parfaitement en accord avec le divin, ce que la religion juive nommera *mitzvah*, il faut que l'acte soit poussé par une bonne intention. « Le bien n'est pas une idée abstraite mais un commandement, dont la signification profonde constitue une réponse à Dieu » (A.J. HESCHEL, *Dieu en quête de l'homme*, p. 316). L'esprit juif ne s'attache pas aux idées du Bien ou du Mal comme les Grecs, mais plutôt en ressentant les actes vivants de Dieu et de l'attention dynamique que Dieu porte à l'homme. (p. 81).

<sup>23</sup> L'attente a les yeux tournés vers le « Jour du Seigneur » messianique promettant une terre nouvelle sans mort, sans deuil, sans cri ni souffrance. Le Dieu qui vient est trop souvent attendu par des personnes découragées et dont la seule solution est l'attente. Cette attente n'est pas l'effigie des hommes qui travaillent à changer les choses. Voir Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique ». Introduction à la théologie politique de J.B. Metz*, Paris, Cerf, 1972, p. 43.



spéculation sur cette date ou bien pour apporter un encouragement direct aux entreprises activistes, en assurant que le « grand jour » serait hâté par elles. Selon leur compréhension réciproque, les deux types d'interprétations ont donné lieu à des littératures différentes.

D'après certains textes de Qumran, le messie royal a un rôle essentiel qui paraît être la guerre sainte libérant Israël du joug des païens et exterminant tous les impies. « La prise de Jérusalem par les Romains était susceptible de réveiller le vieux nationalisme et de ramener les espoirs vers la figure d'un roi israélite dont Dieu ferait son agent pour donner le triomphe à son peuple<sup>24</sup> ». Quoi qu'il en soit, il devait s'organiser une résistance, qu'elle soit politique, religieuse, ou les deux. Comme les esséniens étaient dispersés dans toutes les villes d'Israël, on peut supposer qu'un bon nombre d'entre eux ont participé à la guerre.

Il y a là une ouverture très nette en direction de l'activisme politique auquel la *Règle de la Guerre* (1QM) fournit un programme et une régulation fortement utopique. On ne s'étonne pas que le parti essénien ait été engagé dans la révolte de 66-70 au point d'y perdre son crédit, et probablement même son existence comme parti légitime et reconnu<sup>25</sup>.

L'interprétation des écritures saintes par la secte de Qumran a produit des ouvrages à tendance apocalyptique comme la *Règle de la guerre* (1QM). En fait, l'analyse des *Règles* nous démontre l'attente fiévreuse de la secte d'un messie « davidique », libérateur d'Israël où une fièvre apocalyptique est tournée vers l'action violente. Pour Pierre Grelot, le nationalisme religieux dominait la pensée essénienne, et l'oint d'Israël avait avant tout un rôle guerrier et politique<sup>26</sup>.

Néanmoins, à travers quelques passages dans les documents de Qumran, on découvre très clairement des ferveurs messianiques eschatologiques. Ces termes messianiques de textes qumraniens se réfèrent-ils aux rois-oints, à la tradition et/ou à des personnages eschatologiques? On peut penser ici à des mouvements hellénistes, comme il en a été question dans le chapitre précédent.

On sait que l'hébreu *mashiah* signifie « oint », on sait aussi que la législation sacerdotale envisageait l'onction du grand-prêtre. Cependant, comme le rapporte André

<sup>24</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 265. Voir aussi A. Caquot, *art. cit.*, p. 171-172.

<sup>25</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 268-269.

Caquot, les derniers pontifes de Jérusalem ne la recevaient plus et se contentaient de revêtir les habits de convenance. Selon les écrits talmudiques, le chrême dont la recette est donnée en Exode 30, 22-23 aurait disparu depuis longtemps et il ne serait récupéré qu'aux temps eschatologiques. Toujours d'après les sources rabbiniques, ce même chrême servait à l'onction des prêtres et à celle des rois d'avant l'exil (le roi davidique était « l'oint de YHWH »). Il est donc envisageable que les esséniens et/ou les sadducéens de Qumran aient partagé une croyance similaire, se servant d'une huile quelconque en espérant retrouver le chrême « composé par Moïse ». C'est ainsi, selon Caquot, que le mot « messie » aurait pu recouvrir une acception eschatologique inconnue de la Bible<sup>27</sup>.

La communauté de Qumran nous ouvre la porte à une analyse de la littérature apocalyptique du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère au 2<sup>e</sup> siècle de notre ère rapportant «une vision du monde futur détachée de la réalité historique<sup>28</sup>». Néanmoins on peut dire que le messie n'appartient plus totalement à ce monde-ci; par certains traits, il se rattache à l'univers transcendant des apocalypses<sup>29</sup>. Ainsi nous constaterons que les apocryphes et certains écrits apocalyptiques nous renseignent sur cet aspect de la pensée juive à l'époque qui nous concerne; ils sont de grande importance dans la question du messianisme. Selon Sandmel, il peut exister une relation entre les écrits apocalyptiques et le messianisme mais la relation précise est loin d'être très claire<sup>30</sup>. L'étude de la littérature de Qumran nous aidera à saisir le message messianique de certaines oeuvres apocalyptiques et apocryphes<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 86.

<sup>27</sup> A. CAQUOT, «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba», p. 168.

<sup>28</sup> S. SHAROT, *art. cit.*, p. 264. Le terme « apocalyptique » concerne généralement le salut eschatologique et un monde surnaturel (L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 120).

<sup>29</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 24; L. SCHIFFMAN, *From text to tradition*, p. 120.

<sup>30</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 24.

<sup>31</sup> L'appellation « apocryphe » représente des écritures non reconnues pour faire partie du canon. L'étymologie désignait des livres secrets, cachés, mis de côté ou des livres dont l'origine est inconnue. Voir R. H. Charles *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. « Les légendes apocryphes touchent facilement les sensibilités humaines en satisfaisant leurs besoins secrets et leurs aspirations par des descriptions de la catastrophe et de l'utopie messianiques. ». (G. SCHOLEM, *Sabbatai Tzevi. Le Messie mystique*, Paris, Verdier, 1973, 969 p., p. 29). Selon Scholem, l'utopisme s'est inscrit dans la mentalité populaire en créant des espoirs et des attentes, ce qui bouleversa les modèles traditionnels existants. Le mot « apocalypse » veut dire « révélation ». Les écrits apocalyptiques prétendent dévoiler des révélations de Dieu à propos des événements qui devraient arriver à la fin des temps et, par extension, la pensée messianique a une part à jouer à la fin des temps.

Dans la communauté de Qumran, Neusner décrit trois fils conducteurs principaux de la tradition juive: sacerdoce, messianisme, étude de la Torah<sup>32</sup>. Par contre les membres de la secte ont probablement accepté un corpus d'écritures saintes plus étendu. Alors les pharisiens orientaient leur espérance dans une direction différente de celle des esséniens; l'attente du messie fils de David n'y était pas moins grande, mais la subordination de celui-ci à un prêtre fils d'Aaron n'était pas concevable<sup>33</sup>.

Après la guerre, certains esséniens ont pu rejoindre le mouvement rabbinique refaisant surface et d'autres se sont peut-être convertis au mouvement de foi messianique de Jésus. Donc il n'y aurait pas eu de continuité pure du pharisaïsme jusqu'au rabbinisme<sup>34</sup>. Comme il n'y a pas eu de continuité pure de la pensée sadducéenne à la pensée essénienne. Selon Schiffman, les esséniens descendraient des sadducéens ou/et d'un amalgame de plusieurs groupes car nous retrouvons dans les écrits propres à Qumran le style des prêtres sadducéens<sup>35</sup>. Cette littérature, d'un dialecte propre à la secte, forme le tiers des écrits retrouvés à Qumran. Les autres écrits sont de source apocryphe et des retranscriptions de passages bibliques avec des interprétations qumraniennes.

Le premier siècle est le dernier grand siècle de la littérature apocalyptique juive, dont le « Messie » est un personnage important, littérature qui disparaît totalement après la reconquête de la Judée par Hadrien en 135 apr. J.-C. [...] Une partie de la littérature essénienne peut se rattacher à l'apocalypse juive, et, inversement, on a retrouvé à Qumran une partie des textes « pseudépigraphes » et apocalyptiques<sup>36</sup>.

Comme les écritures religieuses étaient d'une importance capitale, il devenait tout aussi primordial, sinon plus, de bien comprendre ces écrits. Alors tout comme aujourd'hui, les différents courants religieux du judaïsme de cette époque étaient conditionnés par leur conception des écritures saintes<sup>37</sup>. Cependant il faut demeurer quand même prudent avant d'attribuer à des juifs certaines conceptions théologiques qui figurent dans les écrits juifs en marge du Premier Testament, car elles pourraient provenir de rédacteurs

<sup>32</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 51.

<sup>33</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 92.

<sup>34</sup> G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 429.

<sup>35</sup> Conférence de Lawrence Schiffman sur les écrits de la Mer Morte, Université Concordia à Montréal, 22 septembre 2003.

<sup>36</sup> P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 74.

qui connaissaient le Deuxième Testament. Est-ce que la conception messianique, théoriquement juive, serait un « démarquage de la christologie »<sup>38</sup>? En général, et selon la plupart des chercheurs, beaucoup de conceptions apocalyptiques sont nées dans un milieu entièrement juif pharisien ou essénien et non d'un milieu judéo-chrétien. Même si l'on sait que les chrétiens avaient des tendances nettement apocalyptiques.

### 3. *Les écrits de Qumran*

Les écrits de Qumran, récemment découverts, sont une source supplémentaire dans l'analyse du judaïsme du premier siècle et particulièrement de sa conception messianique. De plus, ces écrits sont antérieurs à la destruction du Temple.

La documentation à notre disposition relative à l'épanouissement des courants religieux dans le judaïsme palestinien jusqu'à la destruction du temple en 70 apr. J.-C. n'est pas très riche et, en général, assez tardive. Avant la découverte des manuscrits de Qumran, le Nouveau Testament (Évangiles et Actes des Apôtres) et les œuvres de Flavius Josèphe, c'est-à-dire les textes écrits entre 70 et 100 apr. J.-C., étaient les plus anciens témoins<sup>39</sup>.

Bien sûr, les recherches des écrits de la mer morte révèlent une disparité dans les origines de ces écrits. Il existe encore aujourd'hui beaucoup de controverses concernant la provenance de ces écrits mais les textes fondamentaux de Qumran interpellent une époque ancienne qui se situe entre la fondation du parti religieux et le règne d'Hérode le grand. Or c'est à ce niveau qu'il faut tenter de saisir les formes de l'espérance que les textes ont fixées. Ensuite on peut présumer qu'elles ont persisté durant tout le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>40</sup>.

Alors grâce aux passages messianiques des textes rangés dans les pseudépigraphes et les manuscrits de la mer Morte, nous disposons maintenant d'un plus grand nombre

<sup>37</sup> G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 431. Nous discuterons plus longuement l'interprétation des Écritures dans le prochain chapitre concernant le Deuxième Testament.

<sup>38</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 25.

<sup>39</sup> G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 423-424. C'est seulement depuis 1990 que les passages messianiques de ces manuscrits sont à la disposition de tous les chercheurs.

<sup>40</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 61. Grelot examine les formes de l'espérance dans le courant essénien (chap. 2), le courant pharisien (chap. 3) et la Diaspora grecque (chap. 4). Aussi les croyances populaires avec Flavius Josèphe et le Nouveau Testament. Il voit les paraboles d'Hénoch. Après 70, il analyse les œuvres apocalyptiques dans la tradition rabbinique.

d'indices. Selon Collins, les manuscrits témoignent d'une diversité d'attentes messianiques dans le judaïsme plus grande que ce que l'on soupçonnait avant leur découverte. Le terme «messie» est employé pour représenter « un personnage qui a un rôle d'autorité au temps de la fin » et «qui occasionnellement, mais pas nécessairement toujours, est appelé un messie dans les sources anciennes»<sup>41</sup>. Pour Segal, au tout début du premier siècle et un peu avant, les pseudépigraphes ont développé le thème de la bataille victorieuse du messie. Dans les nations des gentils, le messie était une autorité irréprochable<sup>42</sup>.

Il faut impérativement souligner que le mot *mshyh* est employé pour la première fois comme substantif dans la période dite inter testamentaire, pour désigner clairement un personnage eschatologique oint, à savoir le Messie. Cet homme viendra soit mystérieusement de la lignée de David, soit apocalyptiquement de quelque région du cosmos, peut-être des cieux ou des profondeurs insondables de la mer. [...] Plusieurs manuscrits de la mer Morte font allusion à l'onction des prophètes [...] la conception de celui qui doit venir, et qui sera un prêtre oint, ou le «Prêtre Messie» est spécifique de la théologie de Qumran. Moïse est salué comme «l'oint de Dieu», ou «Messie». [...] Comme il est souligné et démontré dans *Qumran Messianism*, des noms et termes autres que *mshyh* avaient des significations messianiques ou au moins des accents messianiques. Les plus importants d'entre eux seraient «Prince», «Rameau de David», «tige», «Fils» et «Élu de Dieu»<sup>43</sup>.

Laperroussaz a repéré aussi certaines appellations à connotation messianique tout en précisant que le terme même de messie n'est pas employé souvent dans les textes de Qumran. Le messie est nommé « la lumière des peuples », « l'Élu de Dieu » doué de l'esprit de sagesse, de science et de force, « le juge » qui jugera à la fin des temps, fidèle en toutes ses œuvres<sup>44</sup>. Selon Charlesworth, trente textes provenant de Qumran font allusion à des personnages «oints» dont la moitié dissimule un messie politique de la lignée de David. « Le concept est habituellement inspiré par les Écritures hébraïques (2S 2, 4; 12, 7; Ps 2 et 89). D'autres textes renvoient à des prophètes ou prêtres oints, et même à Moïse<sup>45</sup> ».

<sup>41</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 12. Collins étudie l'ensemble des sources afin de mieux comprendre les attentes de la communauté juive de cette époque. Il examine un vaste corpus de textes juifs anciens et fait l'étude du messianisme juif ancien en général.

<sup>42</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 65.

<sup>43</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 487 et 493.

<sup>44</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 194.

<sup>45</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 490-491. J. J. M. Roberts écrit à ce sujet : « dans leur contexte original, aucune des trente-neuf occurrences de [messie en hébreu] dans le canon hébraïque ne fait référence

Effectivement les rouleaux de Qumran se sont réalisés avec l'aide d'apocryphes qui ont été retrouvés sur les lieux. Certains de ces textes étaient très anciens. Dans le *Rouleau de la Guerre*, il y a un passage qui laisse entrevoir que les nations, incluant Rome, survivront durant l'ère messianique et seront subordonnées à Israël. Ce passage semble être inspiré d'Isaïe 60, 10-14. « L'idée que les nations continueront d'exister et seront sous la domination du messie davidique est exprimée également dans le Peshier d'Isaïe (4Q161 8-10 22)<sup>46</sup> ». L'ère messianique se produira dans un lieu et pour toutes les sectes. Ce lieu est la montagne sainte située à Jérusalem. Il est prédit une reconstruction de Sion. Dans le *Rouleau du Temple*, Jérusalem constitue « une métropole géante à la fin des temps<sup>47</sup> ». Par contre, d'autres écrits de Qumran expriment que la rédemption messianique ne doit pas être l'expérience universelle prédite par le prophète Isaïe car elle leur serait réservée en exclusivité. On pense qu'à la fin des temps, la terre ne sera peuplée que par les membres de la secte<sup>48</sup>.

Selon Schiffman, les écrits de Qumran sont divisés en trois: un tiers sont les Règles, les écrits propre à la secte; un autre tiers sont les retranscriptions de la Bible selon son interprétation et l'autre tiers sont les écrits apocryphes. La typographie de l'écriture à Qumran semble être un dialecte spécial, propre à la secte, qui s'approche de l'hébreu. De plus, certains rouleaux ont été enroulés méticuleusement, de sorte que le déploiement du parchemin ne soit pas brisé et puisse rendre le témoignage dont il est porteur<sup>49</sup>.

Les écrits principaux récemment découverts propres à la secte sont les suivants<sup>50</sup> :

- Règle de la communauté : énoncé de ce qui est pur et impur
- Règle de la congrégation : description de la communauté à la fin des temps
- Règle de Bénédiction : prière des chefs de la communauté

---

à une figure attendue dans le futur dont la venue coïnciderait avec l'inauguration d'une ère de salut ». Voir J. J. M. ROBERTS, «The Old Testament Contribution to Messianic Expectation», dans H. Charlesworth (dir.), *The Messiahs*, p. 39.

<sup>46</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 421.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 424-426, 435.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 421-424.

<sup>49</sup> Conférence de Lawrence Schiffman, université Concordia à Montréal, 22 sept 2003.

<sup>50</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 134-135.

- Rouleaux du pardon: recueil de poèmes révélant les croyances et la théologie de la secte
- Rouleau du Temple : description du Temple idéal
- Rouleau de la guerre : description de la guerre eschatologique entre les enfants de la lumière et les enfants des ténèbres.

Dans le rouleau des hymnes (1 QH), il est question d'une nouvelle ère d'où le mal a disparu grâce à un rachat des fautes. Knohl exprime que le thème d'un messie souffrant, mort et ressuscité, c'est-à-dire identifié au Serviteur, n'était pas étranger au judaïsme antérieur à Jésus, ou tout au moins qu'il était présent et contesté dans certains milieux marginaux. Ainsi dans le rouleau de la Guerre (1 QM) il est question d'un vrai prophète « fils de Dieu » et messie, tué par les Romains en 4 avant notre ère<sup>51</sup>.

On se rappelle ce Menahem qui s'aurait probablement exilé à Damas avec un groupe de formation initiale sadducéenne. « Le messie de Damas est bien un solitaire. Le fait est prouvé par une phrase qui en fait le sujet d'un verbe au singulier (il fera l'expiation). La phrase prouve en même temps que le messie est un prêtre<sup>52</sup> ». Un document de Qumran se nomme *les écrits de Damas*. Dans un passage de ces écrits (VII, 19-21), le Prince de la Congrégation représente le Messie laïque, le Messie-Roi, qui vaincra les nations et les asservira à Israël<sup>53</sup>. Certains chercheurs ont analysé les textes de Qumran et rapportent que certains passages messianiques devraient se rapporter au « Maître de justice ». Ainsi le maître de la congrégation de Qumran, le « Maître de justice », aurait dirigé ses adeptes au désert de Qumran pour imiter Moïse dans son renouvellement de l'alliance entre Yahweh et les Hébreux au désert du Sinaï et accomplir les écritures : « Dans le désert frayez la voie du maître... »<sup>54</sup>. Le Maître de Justice aurait donné à la secte sa forme et son orientation. L'expression Maître de justice dans *l'Écrit de Damas* (VI, 7; VII, 18) est un « passage capital concernant le retour du Maître de justice à la fin des jours »<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> I. KNOHL, *op. cit.*, 159 p.

<sup>52</sup> J. VANDERKAM, « Jubilees and the priestly messiah of Qumran » dans F. G. Martinez et E. Puech (dir.), *Revue de Qumran*, Tome 13, Paris, Gabalda, oct. 88, p. 353-365.

<sup>53</sup> D'après Dupont-Sommer cité dans E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 109.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>55</sup> D'après Dupont-Sommer cité dans E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 182.

L'espérance messianique se retrouve en une seule figure : « Le personnage attendu sera un prêtre, qui "fera l'expiation" pour les Israélites (comme le Grand Prêtre Aaron selon Lévitique IX, 7), mais il exercera aussi une fonction guerrière convenant au roi davidique. [...] La réduction du bimeessianisme à un monomessianisme s'était opérée en tenant compte de la formulation antérieure qui distinguait le messie-roi du messie-prêtre<sup>56</sup> ». Effectivement dans certains passages des *écrits de Damas*, au lieu d'annoncer la venue «du messie d'Aaron et d'Israël», on parle de la venue «des messies d'Aaron et d'Israël». Cependant le Messie est au dessus du prêtre pour les premiers rabbins car le messie est aussi prêtre, il est le « prêtre éternel »<sup>57</sup>.

L'annonce faite par le Maître de justice, dans les Hymnes, de la naissance d'un seul Messie, et ce, au sein de sa propre Communauté a pu jouer un rôle important dans cette évolution des conceptions messianiques constatée à l'intérieur de cette Communauté, évolution marquée et par le passage à un messianisme monocéphale, et par la qualité sacerdotale du Messie attendu<sup>58</sup>.

Selon mes sources, cette croyance bi-messianique procéderait de l'interprétation des écritures prophétiques. On peut y voir une interprétation des écrits prophétiques de Zacharie et de Jérémie. Dans les écrits de Damas, on y lit l'expression d'une attente d'un messie davidique : « Jusqu'à ce que vienne le Messie de justice, le Germe de David ». Laperrousaz y discerne l'écrit prophétique de Jérémie (Jér 23, 5-6)<sup>59</sup>. D'un autre côté, Zacharie avait vu deux oliviers plantés droits devant le maître de la terre (Zach 4, 12-14). Collins y distingue une symbolique très claire : « There is, then, impressive evidence that the Dead Sea sect expected two messiahs, one royal and one priestly. This binary messianism had, of course, its biblical precedent in Zechariah's "two sons of oil"<sup>60</sup> ».

De plus on constate l'espérance de deux messies dans les livres des *Règles de la communauté* : le messie royal d'Israël et le messie-prêtre d'Aaron<sup>61</sup>. Ces livres ont une

<sup>56</sup> A. CAQUOT, «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba», p. 173.

<sup>57</sup> Abot de R. Nathan, c. 34; éd. Schechter, p. 99s. Dans M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 201.

<sup>58</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>60</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 77.

<sup>61</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 82-83. La référence classique au «Messie» se trouve dans 1QS, copie de la Règle de la communauté qui date d'environ 100 av. notre ère. Voir aussi H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 491.



autorité importante dans l'étude des croyances générales de la secte. Selon Laperrousaz, la communauté de Qumran a cru à deux messianismes distincts qui ont pu s'entrecroiser à certains moments : un messianisme sacerdotal dont le chef est eschatologique et un messianisme davidique, un Messie-Roi<sup>62</sup>.

Ce qui se dégage de cette analyse est que, contrairement à l'opinion courante, la littérature sectaire de Qumrân témoigne de deux conceptions différentes du messianisme. Certains textes parlent d'un seul messie, davidique, alors que d'autres comportent deux figures messianiques complémentaires... Mieux vaut croire que, comme dans n'importe quel groupe religieux, les sectaires n'étaient pas tous du même avis, en particulier à propos de l'idéologie messianique<sup>63</sup>.

Adam S. van der Woude conclut également que les membres du groupe de Qumran attendaient, pour la fin des temps, un messie-roi et un prêtre eschatologique. Ce messie sacerdotal aurait préséance sur le messie royal mais rien ne justifierait l'attente sans la communauté du retour de son leader historique principal, le « Maître de Justice », ou de la venue d'un sauveur eschatologique<sup>64</sup>.

Laperrousaz discerne une évolution en trois étapes: 1. les plus anciens documents parlent de deux messies; 2. les deux caractères, davidique et sacerdotal, se canalisent ultérieurement en un seul personnage, probablement le « Maître de Justice »; 3. le « Maître de Justice » assume seulement le messianisme sacerdotal, en même temps et indépendamment de l'attente d'un messie davidique. D'après Laperrousaz, l'annonce faite par le « Maître de Justice » de la naissance d'un seul messie et ce, au sein de sa propre communauté, a pu jouer un rôle important dans cette évolution des conceptions messianiques constatée à l'intérieur de cette communauté<sup>65</sup>. Cependant, selon Grelot, la fusion du mes-

<sup>62</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 186. Pour Collins, ça ne fait aucun doute, la croyance aux deux messies est confirmée dans les livres de la Règle à cause de l'emploi du pluriel dans 11QS 9, 9-11 : «the messiahs of Aaron and Israel». J.J. COLLINS, *op. cit.*, p. 79.

<sup>63</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 359.

<sup>64</sup> A. S. van der WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeindem von Qumran (Studia semitica neerlandica 3)*, Assen, Van Gorcum, 1957, cité par Jean DUHAIME, «Les Messies dans les textes de Qumran» dans R. David (dir.), *op. cit.*, p. 58. En 1965, Adam S. van der Woude a fait une étude préliminaire d'un texte important de la grotte 11 (11QMelch), dans lequel la figure de Melki-Sedeq apparaît sous les traits d'un sauveur céleste.

<sup>65</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 262, 123-124.

sie d'Aaron et du messie d'Israël en un seul personnage eschatologique ne paraît pas s'être effectuée dans la communauté elle-même<sup>66</sup>.

Malgré les différences dans l'analyse de cette évolution dans la théologie des doctrines messianiques à partir de l'analyse des manuscrits de Qumran, il semble se dégager une ligne de conduite générale. Plusieurs chercheurs identifient trois formes de messianisme au premier siècle de notre ère: le messie-roi, fils de David; le messie-prêtre, fils d'Aaron; le Messie transcendant identifié au « Fils de l'Homme ». Certains d'entre eux distinguent une certaine évolution lors de l'étude des conceptions messianiques.

En 1963, Jean Starcky propose une théorie abondamment élaborée de l'histoire de Qumran en quatre stades de développement. 1. Lors de la période maccabéenne, il n'y aurait pas d'attente messianique. 2. Par réaction contre les souverains asmonéens, il y aurait une période de croyance bi-messianique (comme le montraient Woude et Grelot). 3. Après la conquête romaine, le groupe de Qumran, sous l'influence des pharisiens, n'aurait eu foi qu'en un seul messie, comme en témoigne l'emploi du terme «messie» au singulier dans l'expression «messie d'Aaron et d'Israël» à quatre reprises dans le document de Damas<sup>67</sup>. 4. L'attente bi-messianique se serait ranimée à la période hérodienne, avec une forte connotation nationaliste comme on peut le voir par exemple dans la *Règle de la guerre*<sup>68</sup>.

D'après Garcia Martinez, le messie est le médium du salut eschatologique, c'est probablement pour cette raison qu'il ne mentionne pas dans son étude les figures prophétiques du passé car elles n'ont pas de caractère eschatologique. Selon Martinez,

<sup>66</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 41.

<sup>67</sup> On y parle des « Oints d'Aaron et d'Israël » (1QS 9, 9-11) et plus loin dans l'écrit de Damas (CD), on peut lire : « jusqu'à l'avènement de l'Oint d'Aaron et d'Israël » (CD 12, 23-13, 1) et aussi : « jusqu'à ce que se lève l'Oint d'Aaron et d'Israël, et qui expie leur iniquité » (CD 14, 19=4Q 267 18iii 12-13; 4Q 271, 13, 2-3). Voir H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 491.

<sup>68</sup> J. STARCKY, « Les quatre étapes du messianisme à Qumrân », *Revue Biblique* 70 (1963) p. 481-505, rapporté par J. DUHAIME, *art. cit.*, p. 59. Cette théorie est acceptée encore par J. POUILLY, « Qumrân », *Cahier évangile*, Supplément 61, Paris, Cerf, 1987. La théorie de Starcky sert de modèle pour E. M. LAPEROUSSAZ, *op. cit.* et A. CAQUOT, « Le Messianisme qumranien » dans M. Delcor (dir.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Gembloux, Duculot, 1978, p. 231-247. Cette théorie est contestée par R. E. BROWN, « J. Starcky's theory of Messianic Development » dans *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966) 51-57. Pour Shiffman, le *peshet d'Isaïe* ne parle que d'un messie, « un rameau de la branche de David », et ne partage pas l'attente de deux messies, un prêtre et un laïc, qu'on retrouve dans d'autres documents de Qumrân et de la période du Second Temple. Lawrence SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 257.

l'appellation de « Fils de Dieu » est un sauveur céleste. Il n'adhère pas à une théorie évolutive aussi élaborée que celle de Starcky mais il constate que la datation plus récente des écrits qui présentent un messie céleste pourrait expliquer un développement de la pensée en cette direction<sup>69</sup>. Encore faut-il être d'accord sur la datation.

Sans être aussi détaillée, l'analyse de Collins aboutit à quatre modèles messianiques de base : roi, prêtre, prophète, messie céleste. En conséquence, il souligne la répartition de ces figures messianiques à travers le judaïsme ancien et leur attestation dans les manuscrits de Qumran<sup>70</sup>. Il démontre comment les textes de Qumran peuvent contribuer à une meilleure compréhension du judaïsme ancien dans son ensemble.

The expectation of a Davidic messiah had a clear basis in the Scriptures, and became very widespread in various sectors of Judaism in the last century before the common Era, in reaction to the rule of the Hasmoneans. [...] The notion of a priestly messiah was not so obvious from the scriptures and flourished mainly among people with a strong priestly ideology. It was not confined to the Qumran settlement, but it is only attested in literature that is related to the Dead Sea sect as exemplified in the Damascus Document, even if some of that literature (Jubilees) belongs to the forerunners of the sect. [...] The expectation of two messiahs, however, appears to have been a distinctive trait of that movement, rather than something common to the Judaism of the day<sup>71</sup>.

Collins dira que l'accroissement de la foi en un caractère céleste du roi messie peut symboliser la grande déception face aux messies d'origine terrestre et humaine, d'autant plus si ces espérances messianiques sont exprimées après la première révolte<sup>72</sup>.

La déception messianique est tellement grande qu'on ne peut qu'attendre une fin très proche avec l'avènement du messie. « Un fort courant utopique orienté vers la vision d'une humanité meilleure à la fin des temps y vient rencontrer le courant restaurateur qui espérait le rétablissement d'un Royaume davidique idéal<sup>73</sup> ». Le messianisme de restauration a peut-être fait une place plus grande au messianisme utopique, où le messie est attendu de façon beaucoup plus spectaculaire. Les temps messianiques se sont imaginés

<sup>69</sup> G. Martinez, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, p. 171-208, cité par J. DUHAIME, *art. cit.*, p. 67.

<sup>70</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 12.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>73</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 28.

remplis de troubles et d'affolements que seul un événement utopique pourrait apaiser. « Ainsi l'attrait de l'action, l'appel à l'accomplissement relève de la tendance de l'homme en ce qu'il a de meilleur quand il envisage son avenir, et cette tendance est précisément ce qu'exprime si fortement le courant utopique du messianisme juif<sup>74</sup> ». L'utopie devrait débiter avec le rétablissement d'Israël et le royaume de David, réalisant ainsi le royaume de Dieu sur la terre, et se terminer par l'avènement de la condition paradisiaque. Ainsi, comme le dit Scholem, l'utopie se fonde toujours sur le passé pour stimuler les espoirs de restauration. Collins se sert également de la théorie du messianisme de restauration.

This doctrinal, prophetic aspect of messianic expectations, both in the Dead Sea sect and in the broader context of Judaism of the time, is an important counterpart to the expectation of a militant messiah. Jewish hopes for future were not completely focused on the restoration of Israel. There were also widely held aspirations to a life of holiness and justice. This was certainly true of Dead Sea sect, but also of the authors of the Psalms of Solomon, and of most Jews of the time<sup>75</sup>.

Dans l'étude du messianisme qumranien, il demeure intéressant d'utiliser la typologie de la restauration et de l'utopie. Celle-ci peut être utile non seulement pour différencier les attentes davidiques et non davidiques, mais aussi pour distinguer entre l'attente de messies humains et celle de messies célestes<sup>76</sup>. Cette théorie peut aider à mieux comprendre la tension qui existe entre les croyances de restaurations nationales et les croyances messianiques utopiques. Toutefois Schiffman signale que la typologie de l'utopie et de la restauration sert de système mais que les deux courants sont parfois mélangés dans le même texte, même si le groupe de textes à Qumran reflète le courant utopiste<sup>77</sup>. Il souligne aussi qu'à son avis : « nous ne parviendrons jamais à reconstruire la séquence historique exacte des idées et des textes messianiques trouvés à Qumran »<sup>78</sup>.

On peut comprendre cela de deux façons: ou bien plusieurs points de vue différents ont coexisté dans le groupe, ou bien ces idées ont subi une évolution dans le temps. [...] Le mieux que nous puissions faire est de les com-

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 40-41. Selon la théorie de Scholem, le messie de restauration est terrestre et le messie utopique est de nature apocalyptique eschatologique.

<sup>75</sup> J.J. COLLINS, *op. cit.*, p. 122.

<sup>76</sup> J. DUHAIME, *art. cit.*, p. 75.

<sup>77</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 354.

<sup>78</sup> L. SCHIFFMAN, cité par J. DUHAIME, *art. cit.*, p. 74.

prendre selon les deux axes du cadre proposé ci-haut: d'une part, un axe historique, et d'autre part la dichotomie restauratrice/utopique<sup>79</sup>.

En général, les chercheurs qui ont étudié l'ensemble des textes « messianiques » de Qumran doutent de la possibilité de les associer harmonieusement dans une compréhension limpide du développement des attentes messianiques qumraniennes. Cependant, considérées dans leur ensemble, les études des chercheurs aident à mieux saisir les enjeux en cause dans l'étude du messianisme qumranien. Selon Duhaime, il faut davantage une étude sociocritique en convoitant une approche synchronique et typologique du corpus, plutôt qu'une approche historique<sup>80</sup>. Alors après avoir choisi une approche historique, nous aborderons maintenant une approche différente en examinant certains écrits importants pour la communauté de Qumran.

#### 4. Des textes significatifs

Après avoir pris connaissance des différentes théories sur la reconstruction des idées messianiques à Qumran, on peut se demander pourquoi cette secte en est venue à de telles croyances. La découverte de plusieurs textes apocryphes dans la bibliothèque de Qumran aurait pu être à l'origine d'un développement messianique apocalyptique.

Par contre, même si nous avons retrouvé plusieurs apocryphes à Qumran, ceux-ci ne sont pas tous utiles au même degré. Pour l'analyse du messianisme, on peut se limiter à certains d'entre eux : *1Hénoch*, *Psaumes de Salomon*, *Testaments des douze Patriarches*, *IV Esdras*, *II Baruch* (syriaque), *l'Apocalypse d'Abraham* et les *Oracles Sibyllins*, livres III et V. Ailleurs le messie n'apparaît sous aucune forme.

Toutefois les apocryphes anciens (*1 Hénoch*, *Psaumes de Salomon*, *Oracles Sibyllins III*) se différencient de ceux de notre ère (*IV Esdras*, *II Baruch*, *Apocalypse d'Abraham*, *Oracles Sibyllins V*). Ainsi, dans les écrits anciens, le livre III des *Oracles Sibyllins* par exemple, nous remarquons un messianisme purement terrestre qui s'affiche. Cette figure du Messie-roi dans les apocryphes ne suscite aucun débat entre savants. Ce roi que Dieu envoie de l'Orient mettra fin aux guerres et rétablira Israël dans ses privilèges.

<sup>79</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 359-360.

ges. Le contenu est presque entièrement messianique. Quand le roi messianique se lèvera, les rois étrangers attaqueront le Temple et la terre d'Israël, les attaquants périront<sup>81</sup>. Alors, dans les apocryphes anciens, on remarque un messianisme pleinement politique<sup>82</sup>.

Lorsque nous regardons les apocryphes de notre ère, la figure messianique semble être changée ou réformée. Dans *l'Apocalypse d'Abraham* (31, 1-2), l'Élu de Dieu préside au rassemblement eschatologique d'Israël, et dans le 5<sup>e</sup> livre des *Oracles Sibyllins* (v. 413-432), le messie est décrit comme un homme bienheureux venu du ciel. Les deux œuvres doivent être contemporaines de *II Baruch*. Mais c'est surtout dans le 4<sup>e</sup> livre d'*Esdras* que l'évolution dans les conceptions se distingue car le roi eschatologique des oracles prophétiques n'appartient plus totalement à ce monde-ci. Par une transformation de certains traits, il se rattache à l'univers transcendant des apocalypses<sup>83</sup>. Selon Grelot, la conservation de ces dernières œuvres est due aux chrétiens mais il demeure juste d'en tenir compte quand même: *l'Apocalypse d'Esdras* (ou 4<sup>e</sup> livre d'*Esdras*), *l'Apocalypse de Baruch*<sup>84</sup>.

Pour terminer le chapitre sur le messianisme à Qumran, nous verrons quatre des 65 pseudépigraphes dont le contenu messianique est plus marqué et qui auraient influencé la conception messianique de Qumran. Deux de ces quatre documents proviennent des apocryphes anciens : les *Psaumes de Salomon* et *Les Paraboles* dans *1Hénoch*. Les deux autres proviennent des apocryphes de notre ère : *4 Esdras* et *2 Baruch*.

#### 4.1 Les Psaumes de Salomon

Il est fort probable que les *Psaumes de Salomon* soient le témoignage d'un messianisme davidique classique. Ce serait un document essénien, composé vraisemblablement, en tout cas en grande partie, pendant le règne d'Hérode le grand<sup>85</sup>. Ces psaumes sont au nombre de 18 et ils auraient été écrits en hébreu. Par contre, nous n'avons plus que la version en grec. Selon Schiffman, les *Psaumes de Salomon* sont traduits en grec à

<sup>80</sup> J. DUHAIME, *art. cit.*, p. 75.

<sup>81</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 353.

<sup>82</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 20-23.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>84</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 176.

l'époque de Pompée, ils développent la figure du roi messianique et, malgré l'intervention providentielle de Dieu en sa faveur, ce messie n'est qu'un dirigeant terrestre, un roi d'Israël en chair et en os<sup>86</sup>. Selon Laperrousaz, les *Psaumes de Salomon* proviendraient sûrement d'un groupe hostile aux Romains et parallèlement opposé aux deux partis juifs qui s'affrontaient au moment de l'entrée de Pompée à Jérusalem<sup>87</sup>.

Alors les *Psaumes de Salomon* seraient postérieurs à la prise de Jérusalem par Pompée en l'an 63 avant notre ère. La plupart des chercheurs sont d'accord pour placer leur composition après le meurtre de Pompée en septembre 48 avant notre ère<sup>88</sup>. Pour Laperrousaz, il y a de bonnes raisons de reprendre l'hypothèse formulée en 1847 par Movers : l'étranger à notre race n'est pas Pompée mais Hérode, car le père d'Hérode est Iduméen et sa mère vient de l'Est de Arabah<sup>89</sup>. Alors ce psaume messianique aurait pu être composé dans l'année 24 ou 23 avant notre ère. « [...] la sécheresse à laquelle font allusion les versets 20-21 pourrait bien être celle qui marqua les treizième et quatorzième années du règne d'Hérode (Josèphe, A.J. XV, 299-304)<sup>90</sup> ». Serait-ce la sécheresse de l'an 31 avant notre ère ?

Le passage messianique le plus connu se trouve dans les *Psaumes de Salomon*, au Psaume 17. Cependant il existe une controverse quant à sa datation. Dans ce fameux psaume 17, on trouve une description du Messie : « roi, fils de David, Messie Seigneur ». En plus de traits nationalistes et politiques, ce messie présente de fortes qualités spirituelles : « Il rassemblera un peuple saint », et « il le conduira dans la justice ». Pour Charlesworth, c'est la voie qu'a suivi le pharisaïsme en trouvant son achèvement messianique fermement dans ces psaumes<sup>91</sup>. Ce messie n'est pas identifié à un guerrier sanguinaire ; il est pourtant agressif puisqu'il va « détruire les nations impies ». Il demeure associé à la guerre.

<sup>85</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 285.

<sup>86</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 352.

<sup>87</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 263.

<sup>88</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 230. Les auteurs des psaumes appartiennent au parti des pharisiens : Ce sont leur doctrines, leurs tendances et leurs passions. On les nomme souvent Psaumes des Pharisiens.

<sup>89</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 278.

<sup>90</sup> Selon Josèphe, Pompée ne touche rien dans le Temple, par pitié (Antiquités, XIV, 4, 4-72) (E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 279).

<sup>91</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 500.

Dans les *Psaumes de Salomon*, il semble que le concept de messie est dépendant de traditions antérieures, en particulier d'Isaïe. J.J. Collins souligne que l'affirmation la plus frappante dans les *Psaumes de Salomon* est que le messie sera «pur de tout péché» (Ps Sal 17, 3). Mais ce qui est évident, et peut-être étonnant, c'est l'arrivée de nouvelles dimensions attribuées au messie au 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, soit : cosmique, eschatologique et spirituelle. Or le messie des *Psaumes de Salomon* possède toutes ces dimensions car il est un agent de Dieu et il est clair que Dieu agira par l'intermédiaire de son messie. L'auteur juif du psaume 17 déclare que le Seigneur Dieu lui-même est le roi et le seigneur du messie<sup>92</sup>. Pour certains juifs « antimessianiques », ce verset décrivait clairement que Dieu, et non le messie, ferait se lever le jour des promesses accomplies. Inévitablement certains lecteurs du psaume, et peut-être l'auteur lui-même, ne pouvaient concevoir que le messie soit «roi» car Dieu seul sera «notre roi» et cela «à jamais et toujours». On lira au psaume 18 que le messie est un pur homme et qu'il est descendant de David, choisi par Dieu et manifesté par Lui en temps voulu (Ps 18, 5).

Dans ce psaume, l'auteur déclare que Dieu ramènera son messie. Est-ce que le messie aurait été présent antérieurement sur cette terre ? C'était une croyance issue du judaïsme car nous savons que certains juifs considéraient parfois la préexistence du messie jusqu'à sa présence avec Adam dans l'Éden. « Le fait que l'auteur des Psaumes de Salomon songe au retour du Messie de quelque lieu ou temps inconnu est apparent, mais pas évident<sup>93</sup> ».

La plupart des Juifs attendaient-ils ou aspiraient-ils à la venue du Messie? La réponse à cette question, fondée sur le grand nombre de textes juifs anciens désormais disponibles, datant de 250 av. J.-C. à 136 de notre ère, est probablement «non». Si le critère est celui des textes qui existent aujourd'hui, composés par des Juifs avant 136, la plupart d'entre eux ne mentionnent pas un messie, ni «le Messie». De plus, ce qui frappe le lecteur attentif, c'est que lorsque «le Messie» est mentionné, ses fonctions sont généralement laissées délibérément ambiguës. [...] Décrire les fonctions du Messie, ce serait donc réduire la liberté de Dieu d'agir par l'intermédiaire du Messie selon des voies inimaginables pour des humains. Les Psaumes de Salomon sont une exception apparente à cette tendance générale. Pourtant, l'auteur de ce texte subordonne le Messie à Dieu; autrement dit, l'auteur de ces hymnes conclut que le maître du Messie est Dieu seul. Et, plus important encore, l'auteur des

<sup>92</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, cité dans H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 496.

<sup>93</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 496, 497.



Psaumes de Salomon soulignait que Dieu seul savait quand le Messie apparaîtrait<sup>94</sup>.

Comme les psaumes 17 et 18 sont les derniers psaumes de l'ensemble, serait-ce possible qu'ils aient été ajoutés par une main chrétienne ? Pour Lagrange, dans les *Psaumes de Salomon*, comme dans l'*Apocalypse d'Esdras* et dans celle de Baruch que nous verrons très bientôt, tout correspond à la conception d'un monde transcendant qui est le monde de la récompense<sup>95</sup>.

La vie morale n'était-elle pas une préoccupation importante comparativement au thème du « messie attendu » ? Est-ce que le messianisme nouveau genre était une réponse au problème de la destinée individuelle, du mérite et du démérite ? En fait, comme le dit Lagrange, la notion du mérite et du démérite, de la responsabilité personnelle et de la récompense individuelle, est précisément amorcée dans les *Psaumes de Salomon*<sup>96</sup>.

#### 4.2 Les Paraboles

Les paraboles d'Hénoch (ch. 37-71) ressemblent à Daniel, à une exception près : dans ce texte, l'expression « fils d'homme » est appliquée au messie<sup>97</sup>. Il est reconnu que la section des *Paraboles* a sûrement constitué primitivement un livre bien à part qu'on surnomma souvent *le Livre du Messie* à cause des spéculations qu'il présente sur la personne et le rôle du messie.

Nous y retrouvons les titres de « Fils de l'Homme » et « d'Élu ». Selon Schiffman, il est plus exact de voir dans ces écrits la naissance de Noé et non d'un messie<sup>98</sup>. Cette section d'un caractère tout à fait spécial se distingue nettement des autres sections d'Hénoch. « Le texte des *Paraboles* doit être traité comme un tout, mal conservé et incomplet, mais entièrement consacré à l'eschatologie<sup>99</sup> ».

Ainsi le célèbre *Livre des Paraboles* comprend trois paraboles : La première parabole (38-44) décrit le jugement final et présente « l'Élu de justice ». La deuxième para-

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>95</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 170.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>97</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 353.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 206.

bole (45-57) décrit la venue de « l'Élu de Dieu » au jour du jugement. La troisième parabole (58-69) place « l'Élu » assis sur le trône de Dieu.

Par ailleurs, il y a eu un débat concernant la provenance de ces textes. On se demandera longtemps si l'ouvrage est essénien ou chrétien à cause de son caractère utopiste. Certains exégètes ont même tenté d'y distinguer une partie juive et une partie chrétienne car, disent-ils, les conceptions messianiques les plus caractéristiques de ce livre peuvent être identifiées avec une étonnante précision dans le Deuxième Testament lui-même. Cependant, la plupart des chercheurs soutiennent la thèse de l'origine purement juive. Ainsi F. Martin, A. Lods, S. Mowinckel, J. Starky attribuent la composition des *Paraboles d'Hénoch* à un groupe juif<sup>100</sup>.

D'autres chercheurs affirment que les *Paraboles* sont une œuvre grecque chrétienne qui s'est inspiré du Deuxième Testament pour le concept du messie préexistant, Milik abonde en ce sens. Selon Milik, la composition des *Paraboles* serait basée sur le modèle des *Oracles Sibyllins* qui circulaient à cette époque, lus avidement par les chrétiens et mentionnés régulièrement par les écrivains ecclésiastiques<sup>101</sup>. Cette affirmation de Milik est critiquée par plusieurs chercheurs soutenant davantage une datation aux alentours de 56 avant notre ère. Cependant, on ne peut garantir avec certitude que ces écrits furent composés avant la venue de Jésus-Christ car les arguments mis en avant pour le dater ne permettent pas de conclusion absolue<sup>102</sup>. « La date des *Paraboles* ne peut être que convenue, mais le milieu du premier siècle avant notre ère nous paraît assez indiqué<sup>103</sup> ».

<sup>99</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p., p. 243.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>101</sup> Voir J. T. MILIK, « Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân » dans *The Harvard Theological Review*, tome 64, 1971, p. 377-378 dans E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 239.

<sup>102</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 48. Cette référence est reprise dans Laperrousaz, *op. cit.*, p. 244.

<sup>103</sup> À cause d'une invasion Parthes à laquelle les *Paraboles* font allusion, comme le dit Laperrousaz en note (E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 227-228). La question de la datation des *Paraboles* reste fortement discutée: « entre 94 et 79, disait R. H. Charles, entre 50 avant notre ère et 50 de notre ère selon P. Volz, au temps d'Antioche Épiphane, selon Frey, entre 63 avant et 66 de notre ère selon Messel, entre 94 et 63 avant notre ère selon Lods, entre 49/38 avant et 70 de notre ère selon E. Sjöberg, plutôt 63 selon L. Hammershaimb ». De plus, il est tout aussi difficile de trancher en ce qui a trait à sa source. (P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 45).

Alors les *Paraboles* sont-elles une composition chrétienne ou une composition essénienne ? Selon Grelot, la présence de quelques retouches chrétiennes ne surprendrait pas plus ici que dans *IV Esdras*. Mais, à son avis, il faut maintenir l'origine essénienne du texte. « Il me paraît donc probable que la conception du Fils d'Homme, telle que les *Paraboles* l'utilisent, était déjà courante dans les cercles apocalyptiques du Judaïsme lorsque Jésus se l'est appropriée, soit dans le discours eschatologique (Mc. XIII, 26-27), soit lors de son procès (Mc. XV, 62)...<sup>104</sup> ». Pour Grelot, plusieurs passages des *Paraboles* constituaient une interprétation messianique de Daniel 7, qui n'était peut-être pas totalement étrangère au pharisaïsme, mais que le grand prêtre tenait pour blasphématoire de s'approprier pour soi comme Jésus l'a fait<sup>105</sup>.

L'étude de ces *Paraboles* démontre un messianisme nouveau genre identifiant des figures tirées des Écritures mais sans allusion à un messie qui doit être mis à mort et qui doit ressusciter dans trois jours. « Par rapport aux *Paraboles* d'Hénoch, l'idée d'une apparition humiliée et souffrante du Fils de l'Homme était aussi impensable et scandaleuse que celle d'un Messie davidique livré et mis à mort<sup>106</sup> ». Justement certains chercheurs y voient une œuvre juive d'avant l'époque chrétienne car on n'y trouve aucune allusion à la mort du Christ<sup>107</sup>.

Quoi qu'il en soit, il serait très imprudent de recourir aux *Paraboles d'Hénoch* pour évoquer les croyances juives au temps de Jésus et des apôtres et les présenter comme un intermédiaire entre le livre de Daniel et la conception chrétienne du « Fils de l'Homme »<sup>108</sup>. Ces paraboles auraient pu servir de point de départ à une réflexion apocalyptique.

Selon Klausner, le livre recueillerait l'espérance messianique des « prophètes populaires » qui n'étaient pas pharisiens, mais s'apparenteraient au pharisaïsme malgré leur

<sup>104</sup> P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 48.

<sup>105</sup> P. GRELOT dans E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 245.

<sup>106</sup> R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich, 1933, p. 193-203 dans E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 245.

<sup>107</sup> Contrairement à Milik qui dirait qu'elle provient du 3<sup>e</sup> siècle de notre ère, comme on a vu précédemment (E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 246).

<sup>108</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 165.

essénisme, parce qu'ils étaient proches de la masse du peuple<sup>109</sup>. Peut-être répondait-il au besoin populaire d'une espérance messianique sans activisme rigoureux.

#### 4.3 4 Esdras

Encore plus évident que dans les *Psaumes de Salomon* et les *Paraboles* nous saisissons ici ce messianisme utopique auquel font allusion plusieurs auteurs. Dans le 4<sup>e</sup> livre d'Esdras, Dieu promet le paradis dans le siècle futur (IV Es 8, 52) et encore plus formellement dans Baruch, le monde présent est le monde du mérite et le monde futur est le monde de la récompense (Bar 14, 12).

Par contre, il y a lieu de se demander si ces textes sont entièrement juifs. D'après Grelot, le *livre d'Esdras* a probablement été écrit en araméen, mais sa date exacte est discutée (fin du 1<sup>er</sup> siècle ou début du 2<sup>e</sup>). Malheureusement, il ne reste aucune trace de l'original du livre : on ne possède que plusieurs versions : latine, syriaque, éthiopienne, arménienne, arabe. Ces transcriptions sont toutes effectuées par des chrétiens car elles sont retouchées avec plusieurs gloses par eux pour s'adapter à leur théologie. Néanmoins sa coordination avec la théologie rabbinique est généralement reconnue. Pour Grelot, le *livre d'Esdras* n'appartient pas à des cercles sectaires car son attachement à la Torah est trop évident<sup>110</sup>. L'auteur l'aurait écrit sous la révolte juive vers les années 80-100 en dénonçant la destruction du temple en 70. L'ange Uriel révéla à Esdras des secrets sur la fin des jours qui approchent où le messie détruira tout mal dans un cataclysme. Néanmoins l'apocalypse de ce messianisme cataclysmique de ces écrits d'Esdras contraste sévèrement avec le messianisme de la littérature mishnaïque<sup>111</sup>.

Selon Schiffman, Esdras est le seul vrai livre apocalyptique dans les apocryphes. Esdras apporte de l'espoir dans la promesse d'un nouveau jour où le cœur de l'homme et sa pensée seront capables de faire la volonté de Dieu. Cependant il regarde la catastrophe comme le fruit du péché, cette incapacité naturelle de l'homme de faire la volonté de Dieu. Selon Neusner, Esdras aurait encouragé un militantisme qui aurait abouti dans une

<sup>109</sup> J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, p. 289, dans P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question », p. 45.

<sup>110</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 176.

<sup>111</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 126-131.

révolte issue d'une espérance messianique imminente. Cette attente d'un messie politique nourrit la révolte ou l'apaise ?

Seul le règne du messie mettra fin à la série des catastrophes qui sont la trame de l'histoire et il sera la préface du règne de Dieu transfigurant le monde pour l'éternité. [...] Le succès de cette prédication messianiste est en tout cas prouvé, non seulement par le christianisme, mais aussi par l'entrée du messianisme davidique dans l'eschatologie pharisienne des deux premiers siècles de l'ère chrétienne<sup>112</sup>.

Les fonctions du personnage messianique en 4 Esdras 13 sont décrites d'une façon qui rappelle le 17<sup>e</sup> Psaume de Salomon, abordé ci-dessus, bien que la description en soit plus picturale et métaphorique. On y voit aussi que ce messie ne prend pas d'armes de guerre mais, contrairement au *Psaumes de Salomon* où le rôle du messie trouve son appui sur la race de David, celui-ci semble provenir du peuple ou des cieux. Ainsi affirmer que le messie sortira de la mer ou descendra des cieux, c'est comprendre que le messie ne sera pas originaire du lignage de David. Dans cette apocalypse, où le messie est mentionné, le statut terrestre de ce personnage décline et est modifié par d'autres attributs de ce monde.

Le rédacteur de 4 Esdras divise le temps entre celui de «ce monde» et celui du «monde à venir» (7, 50; 8, 1). Il présente le futur en trois périodes. La première (7, 28-29) est inaugurée par l'apparition du messie: « Mon fils, le Messie, sera révélé en même temps que ceux qui sont avec lui et ceux qui auront survécu se réjouiront durant quatre cents ans. Puis après cela, mon fils, le Messie, mourra avec tous les humains » (4 Esd 7, 28-29).

La deuxième section messianique de 4 Esdras se trouve en 11, 37 jusqu'à 12, 34. Elle comprend la description par le voyant d'une créature comme un lion. Cette section montre que le messie viendra à «la fin des jours» et qu'il sera un descendant de David. D'un côté il jugera, dénoncera, accusera, et renversera les impies. De l'autre, il délivrera le reste du peuple de Dieu qui se réjouira jusqu'à ce que vienne la fin. Le messie est présenté comme un roi davidique, un guerrier, un libérateur et un juge. En 4 Esdras 13, à la différence des chapitres 7 et 12, le messie devient un personnage céleste, d'un autre monde, apocalyptique.

<sup>112</sup> A. CAQUOT, «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba», p. 181.

La troisième section messianique de 4 Esdras est 13, 3 jusqu'à 14, 9. Ce passage n'emploie pas le mot «messie» ou les mots apparentés, mais l'identification est incontestable. Le titre «mon Fils» employé tout au long de cette section (13, 32.37.52; 14, 9) a déjà été identifié comme «le Messie» dans la première section messianique de 4 Esdras (7, 28-29)<sup>113</sup>.

Certains chercheurs affirmeront que ce texte est issu de Daniel. « Daniel 7 is also reflected in 4 Ezra 13, a Jewish apocalypse from the end of the first century CE. [...] In 4 Ezra 13, too, the messiah takes his stand on Mount Zion (13, 35). In case, it is clear that the man of the vision is identified with the messiah in the context of 4 Ezra<sup>114</sup> ». La figure messianique exprimée dans l'expression «comme un fils d'homme» dans Daniel sera identifiée à une forme individuelle ce qui s'associe difficilement à l'image messianique d'un collectif tel Israël. Ces textes ne pourront soutenir la croyance en une figure messianique collective ; par contre, certains pourraient croire à une personnification de l'Israël renouvelé<sup>115</sup>.

Néanmoins, ce n'est pas un messie oint de l'huile matérielle, il est oint d'une huile spirituelle et il est comme une figure d'homme. L'expression de oint se retrouve très souvent dans l'apocalypse de Baruch : Bar. 39, 7 ; 40, 1 ; 72, 2. L'expression marque l'unité d'intentions et d'actions entre Yahvé et son « oint »<sup>116</sup>.

#### 4.4 2 Baruch

Le quatrième document des pseudépigraphes faisant allusion au messie présente des concepts uniques du messianisme. De bien des manières différentes, 2 Baruch contient plus d'attentes messianiques précises que tous les autres pseudépigraphes juifs, à l'exception de 4 Esdras. La première section de 2 Baruch comporte les chapitres 29 et 30 qui parlent de l'avènement et du règne du messie. Au chapitre 29, on distingue la prophétie suivante: « Et alors, dès que sera accompli ce qui doit arriver dans ces parties du

<sup>113</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 499-500.

<sup>114</sup> J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 183-184.

<sup>115</sup> A. GEORGE et P. GRELOT, «Introduction à la Bible, Éd. N.T. III» *Le Nouveau Testament*, vol. I, Paris, Desclée, 1976, p. 200.

<sup>116</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 213-214.

monde, alors le Messie commencera à se révéler » (2 Baruch 29, 3). « Dans ce tableau général de la Fin, le Messie n'occupe qu'une place modeste...il place donc les signes terrifiants de la Fin prochaine, les "douleurs du Messie" de la doctrine rabbinique<sup>117</sup> ».

La deuxième section de 2 Baruch qui aborde l'idée du messie comprend les chapitres 39 à 42. Dans ces chapitres, nous pouvons lire une description de la capture du dernier chef, sa condamnation par le messie, puis sa mort de la main de celui-ci. Dans les chapitres 39 à 42, le messie joue un rôle actif car il condamne le dernier chef des ennemis du peuple de Dieu, le met à mort, et protège «le reste de mon peuple». Par la vision de la vigne et de la forêt (ch. 36-43), le prophète Baruch évoque son dernier chef, vaincu et tué dans un combat eschatologique qui sauvera Israël (40, 1-2), ensuite le règne du messie se prolonge jusqu'à ce que vienne la fin de ce monde-ci (40, 3; 30, 1ss)<sup>118</sup>.

La troisième section de 2 Baruch concernant le messie se trouve aux chapitres 72 à 74; c'est le plus développé des passages messianiques de ce document. Dans la troisième comme dans la deuxième section messianique de 2 Baruch, le messie est représenté en guerrier qui frappe les ennemis d'Israël (72, 1-6)<sup>119</sup>. Contrairement au premier mais pareillement au deuxième, le messie tient un rôle actif. À travers la vision du nuage et des eaux (ch. 53-76), le messie appellera toutes les nations. Il épargnera celles qui n'ont pas opprimé ou pas connu Israël. Par contre il sévira contre celles qui l'ont dominé. « Le temps de mon Messie viendra: il convoquera toutes les nations, laissera en vie les unes et massacrera les autres » (62, 2). L'auteur de 2 Baruch pense à l'imminence de l'ère messianique. « Le rôle du Messie est envisagé dans une perspective de nationalisme religieux très strict<sup>120</sup> ». Peut-on croire à la propagande d'un militantisme issu d'une ferveur messianique ?

Le messianisme de Baruch ressemble à celui d'Esdras en servant de transition au monde futur. Le point de départ de la révélation, c'est la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, puisque le révélateur est Baruch. Le souci du prophète concerne une ruine de Jérusalem, non point la prise de Jérusalem par Pompée (63 avant notre ère) mais la ruine

<sup>117</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 187.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>119</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 501-502.

<sup>120</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 192.

de 70 de notre ère. Alors on se demande si le véritable auteur (ou le traducteur) ne vivait pas après la ruine du Temple sous Vespasien en 70<sup>121</sup>. Serait-ce un livre destiné aux juifs de la diaspora, pour leur permettre de surmonter le choc produit par la destruction du Temple et organiser leur vie dans la fidélité à la Torah où le messianisme occuperait une place relativement importante ?

Pour Grelot, le rapprochement de 2 Ba et 4 Es donne une idée assez précise du messianisme et de l'eschatologie qui avaient cours dans les milieux rabbiniques à la fin du 1er siècle<sup>122</sup>. Et même si ces concepts ne pouvaient être ignorés par les religieux du premier siècle, pour Charlesworth, aucun développement évident du concept juif de messie n'est perceptible. Ce qui vient contredire les recherches antérieures démontrant une évolution du concept messianique à Qumran.

On peut suggérer un développement du militarisme dans ce concept, si l'on passe de 1QS (la Règle de la communauté) et des Psaumes de Salomon à 2 Baruch. Mais c'est ignorer un très important document pratiquement contemporain de 2 Baruch, à savoir 4 Esdras. Si l'on inclut tous les témoignages juifs d'environ 250 av. J.-C. à 136 de notre ère, alors le concept du messie ne connaît ni évolution ni développement. Des idées divergentes, sinon contradictoires, étaient simultanément tolérées, voire dans le même document. Les idées messianiques ne peuvent être réduites à la logique ou à un quelconque système<sup>123</sup>.

### 5. La figure de Melchisédech

On ne pourrait terminer ce chapitre sans parler d'une figure messianique très importante à Qumran : Melchisédech. Il a été connu comme le sauveur, celui qui délivrerait Israël de son mal et ramènerait le peuple à son Dieu. Il était l'espérance de plusieurs et notamment de ce groupe de Qumran. Pourquoi cette ferveur messianique de la part de ce groupe juif ? La communauté manifesterait-elle une certaine anarchie subséquente à un désespoir messianique après la mort de leur Maître de justice en l'an 4 avant notre ère ? Laperrousaz décrit une nouvelle ardeur messianique encouragée par ce grand désarroi. Il

<sup>121</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 109-110.

<sup>122</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 186, 193.

<sup>123</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 502.



fait référence à une certaine exubérance dans les conceptions messianiques de la communauté de Qumran surtout avec la composition des textes sur Melchisédech<sup>124</sup>. Un texte dans le Document de Damas (XIX, 35-XX, 1) démontre que même si le maître était décédé, la secte espérait toujours la venue prochaine du messie. Selon Schiffman, le maître n'était pas considéré comme un personnage messianique, contrairement aux analyses d'autres spécialistes. Il y aurait une attente d'un autre personnage comme il est décrit dans le document de Damas (Damas VI, 11)<sup>125</sup>.

La secte de Qumran ne reconnaît pas le sacerdoce du Temple de Jérusalem ni un messianisme qui en serait originaire. À Qumran, on reconnaît le sacerdoce de Melchisédech et on croit au messianisme héréditaire de Melchisédech. Les esséniens veulent recréer l'alliance sur de nouvelles bases, avec une note de restauration sacerdotale (fils de Sadoq)<sup>126</sup>. On accorde aux fils de Sadoq la fonction initiale de fondateurs et de dirigeants de la secte. Ils ont un rôle eschatologique et messianique. Ces nouveaux prêtres de la lignée de Melchisédech passent d'un rôle dans le culte sacrificiel à un rôle de dirigeant<sup>127</sup>.

Ainsi des écrits sur Melchisédech ont été découverts dans la grotte 11 de Qumran (11Q Melch). Ces textes à caractère messianique furent analysés par plusieurs auteurs et on voit comment la figure de Melchisédech peut être interprétée de différentes façons<sup>128</sup>. « En 1965, Adam S. van der Woude a fait une étude préliminaire d'un texte important de la grotte 11 (11Q Melch), dans lequel la figure de Melchisédech (Melkî-Sedeq) apparaît sous les traits d'un sauveur céleste (ii13)<sup>129</sup> ». Pour plusieurs chercheurs, cette figure répond à leurs questionnements sur le messie. Pour d'autres, cette figure n'occasionne que d'autres questionnements. Cette figure messianique ancienne est interprétée comme une forme d'idolâtrie dans le cercle pharisaïque. Les pharisiens n'y voient qu'une invention des rabbins pour couper court à des fables jugées hérétiques<sup>130</sup>. Effectivement Melchisédech est un être transcendant et céleste, provenant de l'ancienne histoire d'Israël et il a

<sup>124</sup> E. M. LAPERROUSAZ, p. 259.

<sup>125</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 132.

<sup>126</sup> I. KNOHL, *op. cit.*, 159 p.

<sup>127</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 129-130.

<sup>128</sup> É. PUECH, «Notes sur le manuscrit de 11Q Melkisédek» : *Revue de Qumrân* 12 (1987) p. 485-513.

<sup>129</sup> A.S. van der WOUDE dans J. DUHAIME, *art. cit.*, p. 57-76. Voir aussi J.T. MILIK, «Milkîsedeq et Milkîres dans les anciens écrits juifs et chrétiens» : *Journal of Jewish Studies* 23 (1972).

ressurgi dans les cercles esséniens au tournant de l'histoire. Pour les membres de la communauté de Qumran, Melchisédech est une figure lointaine, mythique, porteuse de la religion juive. L'histoire juive peinte par Josèphe atteste l'existence de cet être exceptionnel. Josèphe a décrit l'histoire des Juifs depuis sa fondation par Melchisédech<sup>131</sup>.

Melchisédech est le chef de la cour ou de la milice angélique, dans le suprême combat livré à la fin des temps entre l'armée du Bien et l'armée du Mal... Il est le Juge Suprême à côté de Dieu... Melchisédech apparaît semblable au Fils de l'Homme, au Messie, que décrit le livre des Paraboles d'Hénoch<sup>132</sup>.

En fait, ce Melchisédech est un prêtre de justice venu de « *ben-sédeq* », reconnu comme un fils légitime, héritier, prince royal. Certains l'associent au « Germe de Justice » dans Jérémie (Jér. 33, 15), un des deux « fils de l'huile » dans Zacharie (Zach. 4, 14). On reconnaît deux messies dont celui d'Aaron et celui de David, le fils de Joseph et le fils de David. Le fils de Joseph a été identifié à Melchisédech par plusieurs auteurs. D'autres identifient Melchisédech à un porteur des deux formes de messianisme identifiées par les esséniens. « Le personnage biblique de Melchisédech, "prêtre de Salem, ...prêtre du Dieu Très-Haut" (Gn 14, 18; voir Ps 110, 4), est l'acteur principal du drame eschatologique. Il détruit les forces du mal, il libère les Fils de Lumière (les membres de la secte) et fait l'expansion pour eux<sup>133</sup> ». Alors on peut dire que la secte de Qumran se sent investit d'une mission. Ils se disent les précurseurs d'un mouvement religieux inspiré de Dieu. Mais qui sera le sauveur désigné par Dieu ? Plusieurs hypothèses se croisent et, encore une fois, il est difficile de mener les allusions au messie dans un schéma cohérent. Nous y retrouvons encore une tension issue de concepts divergents. Peut-être cette mentalité dé-

<sup>130</sup> Dans l'apocryphe syriaque, Melchisédech assiste le fils de Noé pour porter au Golgotha les restes d'Adam. (E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 222-223).

<sup>131</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 216. Dans les Antiquités de Josèphe, on voit Abraham, tout comme Melchisédech (1, 181), prodiguer l'hospitalité avec autant de grâce que lorsqu'il dépouilla les Assyriens. Abraham est un exemple d'hospitalité pour Josèphe, hospitalité envers les étrangers. Josèphe interprète la Genèse de la Bible en disant qu'Abraham a donné la dîme à Melchisédech. L. H. FELDMAN, « Hellenizations in Jewish Antiquities » dans H. Feldman (dir), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 141. H. Feldman est professeur à l'Université Yeshiva à New York, il a été éditeur pour les Antiquités de Josèphe.

<sup>132</sup> E. M. LAPERROUSAZ, *op. cit.*, p. 205.

<sup>133</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p.259.

rive-t-elle de la conviction juive que la Sagesse ne vient que de Dieu et que Dieu seul doit connaître l'avenir de l'humanité<sup>134</sup>.

Certains affirment que Jésus-Christ est le messie qui abolira les forces du mal. Un testament fait foi de cette croyance mais les manuscrits de la mer morte ne contiennent aucune référence au christianisme. Il n'y avait pas vraiment de « christianisme ». « Le christianisme est un mouvement qui a commencé comme une secte juive avant de devenir un groupe religieux séparé<sup>135</sup> ». Par contre, il y avait les disciples de Jésus, celui que Paul a nommé Christ. Ce messianisme exceptionnel sera étudié dans le prochain chapitre. Selon Schiffman, « l'émergence du christianisme a modifié radicalement la manière dont les Juifs se percevaient eux-mêmes et concevaient leur foi<sup>136</sup> ». On peut comprendre que le peuple juif s'est solidifié dans sa foi.

Alors, à la fin du premier siècle, les docteurs de Jamnia, dont nous avons vu la formation dans un chapitre précédent, manifesteront une défiance croissante à l'égard du « christianisme » naissant et de la forme littéraire apocalyptique en optant pour une fidélité exemplaire à la Torah. De plus en plus les pharisiens seront sceptiques face aux mouvements messianiques<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 491-492.

<sup>135</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 411.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>137</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 175. À Jamnia, il y a eu un mouvement pharisien avec Yohanan à sa tête. Yohanan enseignait : « Si tu as un jeune plant en main et qu'on te dise : "Attention ! Le Messie est là", va d'abord faire ta plantation et après viens l'accueillir ». Yohanan n'offrait aucun espoir de rédemption rapide mais plutôt une promesse conditionnelle car son enseignement se basait sur une maxime : tout comme la punition est le salaire du péché, ainsi la rédemption est celui du repentir. Sa source de réconfort s'établissait dans l'enseignement de la façon d'échapper aux conséquences du péché. « Il montrait comment dominer l'histoire, cela non pas en recourant à des visions eschatologiques, mais en agissant concrètement dans le monde présent » (J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 147). Les actes sauvent et non les sacrifices. Yohanan se sert de Osée 6, 6 pour dire que Dieu préfère l'amour et la connaissance de Dieu aux sacrifices. C'est ce qui correspondait le plus à l'herméneutique de cette époque après 70 (*Ibid.*, p. 151).

## Chapitre quatrième

### Du messie au Christ

#### *1. Analyse du messianisme à travers les écrits du Deuxième Testament*

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, le premier siècle juif s'est déroulé sous l'Empire romain et en constante interaction avec le langage et la culture grecs. Comme l'aube de l'ère chrétienne et la vie des Juifs sont étroitement liées, se touchant sur plusieurs points, qu'en est-il du messianisme dans le Deuxième Testament? Peut-on parler de messianisme juif à cette époque? Selon Rajak, c'est la fusion du judaïsme et du paganisme qui formera le christianisme<sup>1</sup>. Le Messie du Deuxième Testament répondait-il aux besoins des Juifs ou des Gentils? Selon Segal, le christianisme fut plutôt basé sur l'interprétation de la constitution de la Torah et sur l'interprétation qui s'est définie en fonction du messianisme juif<sup>2</sup>.

Comme les écrits du premier siècle sont caractérisés par le courant auquel les écrivains adhéraient, nous verrons en premier lieu dans ce chapitre comment les écrits du Deuxième Testament exposent le rôle messianique de Jésus de Nazareth. Les disciples juifs qui ont suivi l'enseignement de Jésus ont formé un groupe reconnaissant le Messie de Dieu à travers ce maître. Il est devenu Celui sur lequel l'Onction de Dieu restera à jamais. Des témoins affirment avoir vu ce Jésus ressuscité ou avoir connu des gens qui l'auraient vu après sa mort<sup>3</sup>. C'est à partir du développement de ces confessions de foi messianique que les tensions entre les disciples de Jésus et leur communauté judaïque s'aviveront, comme en témoignent, entre autres, les lettres de Paul.

Le Deuxième Testament propose une réinterprétation du messianisme qui l'associe à la rédemption et le comprend comme un renouvellement de l'Alliance, colonne vertébrale de la Bible. Il manifeste une compréhension renouvelée des intuitions fondatrices d'Israël. Ce Testament est donc un ensemble d'écrits de propagande chré-

---

<sup>1</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 7.

<sup>2</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 68. Philon a d'ailleurs été à la base d'une interprétation allégorique de la Torah.

<sup>3</sup> Le terme « voir » peut être compris comme expérience physique, spirituelle ou une expérience de foi.

tienne, comme le Premier Testament le fut pour la propagande juive. Il ne mentionne pas beaucoup les différents groupes juifs; en fait, il ne parle pas des esséniens et très peu des sadducéens. Le Deuxième Testament ne différencie pas les groupes et les idéologies juives, mais il traduit l'idée que le messie parle avec Dieu. Les écrits des Juifs et des chrétiens anciens étaient des Testaments d'hommes convaincus de connaître la volonté de Dieu. Cette conviction a animé tous les paragraphes des anciens écrits, juifs et chrétiens. Ainsi le christianisme est essentiellement juif dans ses vues car il est porté par la conviction de connaître la volonté de Dieu<sup>4</sup>.

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié la communauté de Qumran, qui combinait l'attente d'un salut politique et religieux. Un règne messianique terrestre, intérimaire, introduirait l'avènement du Règne définitif de Dieu dans la nouvelle création<sup>5</sup>. Certaines interprétations des Écritures situent le Deuxième Testament dans un prolongement des écrits de Qumran à la lumière interprétative du Premier Testament, notamment des Prophètes. Ainsi la recherche de Graetz explique l'origine du christianisme par la secte de Qumran<sup>6</sup>. Les premiers chrétiens se seraient inspirés de l'eschatologie de Qumran pour comprendre le phénomène « Jésus de Nazareth ». Graetz estime probable que l'influence de la communauté de Qumran ait été marquante, non pas du point de vue juif mais par l'héritage laissé aux chrétiens.

L'usage similaire de l'Écriture dérive d'une ressemblance de perspective de base dans les deux communautés, celle de Qumran et celle du Nouveau Testament. L'une et l'autre étaient des communautés eschatologiques, qui voyaient les prophéties bibliques comme accomplies à leur époque même, d'une manière qui dépassait l'attente et la compréhension des prophètes qui les avaient originellement prononcées. L'une et l'autre avaient la conviction que la pleine compréhension des prophéties avait été révélée à leur fondateur et transmise par lui, « le Maître de Justice » à Qumran, Jésus pour les chrétiens<sup>7</sup>.

Effectivement, le messianisme chrétien se rapproche de celui de Qumran mais nous verrons qu'il n'en est pas directement issu. D'autres chercheurs ont cherché ailleurs des influences possibles. Ainsi, selon Geiger, le christianisme primitif n'était rien de plus

<sup>4</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 131.

<sup>5</sup> 1 *Hen* 93, 3-10; 2 *Ba* 29-30, 39-40, 72-74; 4 *Esd* 7, 26-36; 12, 31-34; *Apoc Abr* 31, 1-2. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *op. cit.*

<sup>6</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 63-65.

qu'une croyance en l'accomplissement des espérances messianiques envisagées par le judaïsme pharisien. Il faut noter que ni Graetz, ni Geiger n'épousent la vue sceptique de Bauer selon laquelle Jésus n'aurait jamais existé<sup>8</sup>.

Pour comprendre les différents sens que prendra l'interprétation messianique en milieu chrétien, il faut prendre en compte la diversité des contextes présidant à la rédaction des divers livres du Deuxième Testament. Ceux-ci sont composés à la même époque que les écrits de Josèphe mais plusieurs livres, notamment les Évangiles, sont rédigés sur l'arrière-fond d'un climat de tension entre les Juifs dépossédés de leur Temple à compter de 70, et les chrétiens expérimentant eux-mêmes, par la suite, l'exclusion des synagogues.

De 45 à 49, ce sera la première mission du chrétien Paul. Paul résidera à Rome de 61 à 63, d'où il écrira plusieurs lettres avant son martyre, probablement en 67. Vers les années 60-65 de notre ère, Marc écrit sur son témoignage de foi chrétienne<sup>9</sup> et c'est vers les années 75 que Luc et Matthieu écriront à leur tour. Jean écrira plus tard, vers les années 100.

Nous verrons comment, entre l'appellation juive de « messie » et sa traduction grecque de « christ », se produit une transfiguration de l'interprétation messianique. Il y a ainsi divers sens messianiques, qui dépendent de l'interprétation de ce qui a été trouvé dans la littérature sacrée juive. Ainsi, selon le Deuxième Testament, Jésus ne se limita pas à jouer un rôle déjà fixé, le rôle de messie, mais il conféra aux notions de messie et de salut une plénitude élargie d'une réalité nouvelle; on y parle même d'une « nouvelle création » (2 Co 5, 17; Ga 6, 15). Peu à peu, la réalité messianique du salut se comprendra davantage personnellement, prenant le pas sur l'aspect collectif. La Loi et l'interprétation messianique deviendront source de division entre Juifs et Chrétiens. Cependant le concept messianique du premier siècle demeurerait assez loin de l'individualisation et de la spiritualisation du salut qui allaient s'accroître ultérieurement. La rédaction du Deuxième Testament sèmera l'idée mais la germination est lente. Ce n'est qu'avec l'interprétation d'Augustin au 5<sup>e</sup> siècle que la distinction entre « deux Cités » s'établira.

---

<sup>7</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *op. cit.*

<sup>8</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 63-65.

<sup>9</sup> « L'accord scientifique le plus large conclut que Marc a été rédigé vers la fin des années 60 ou le début des années 70 ». Voir BROWN, R., *Que sait-on du Nouveau Testament*, Paris, Bayard, 2000, p. 206.

« L'interprétation de l'Écriture a toujours été le centre d'intérêt et la base commune de tous les groupes, et en même temps la cause de toutes leurs divergences. On veut supposer que tous étaient animés par le même désir de trouver dans les Écritures la voie juste<sup>10</sup> ».

## 2. *Le Messie Jésus*

On trouve à travers les différents évangiles et les épîtres un portrait messianique de Jésus. Est-ce que Jésus se percevait comme le messie attendu par ses frères ? Qui pourrait parler des perceptions de Jésus ? Lui-même n'a pas laissé d'informations. Tout ce que nous possédons, ce sont les confessions de foi des témoins et il ne nous reste qu'à tenter de sentir l'indicible à travers les mots.

Les gens qui espéraient la venue imminente du Messie mettaient au premier plan le problème du salut. Ils pensaient que des événements publics importants revêtaient une signification profonde pour Israël et ils rappelaient instantanément la nécessité de se préparer tout de suite pour une fin qui ne devait plus tarder. Tout le monde sait qu'on présente Jésus comme Christ et Messie, mais en fait les écrivains du Nouveau Testament le considéraient également comme prêtre et comme sacrifice parfait (c'est ce qu'affirme l'épître aux Hébreux); ils voient aussi en lui un grand sage, un maître, donc un « rabbi », comme il est appelé dans les évangiles. On retrouve fondus en sa personne les principaux thèmes de la tradition juive<sup>11</sup>.

On peut considérer Jésus comme un essénien avec Graetz, comme un pharisien avec Geiger, comme un prophète avec Montefiore ou comme un rabbi avec d'autres<sup>12</sup>. Montefiore et Klausner ont reflété l'enseignement de Schweitzer et de Wellhausen afin d'affirmer que Jésus était un juif, pas un chrétien ; son histoire et son enseignement l'auraient séparé du judaïsme. Klausner ne croit pas au messianisme de Jésus ; par contre, il considère son héritage éthique comme l'un des plus grands trésors de la littérature d'Israël de tous les temps. Selon Klausner, la nation juive à travers l'histoire a connu Jé-

<sup>10</sup> G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 431-432.

<sup>11</sup> J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, p. 50.

<sup>12</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 108.

sus comme un grand enseignant de la moralité et un artiste de la parabole, peut-être un rabbi pharisien<sup>13</sup>!

On trouve dans la prédication évangélique une veine apocalyptique manifeste. Certains chercheurs attribuent la présence de cette thématique apocalyptique à Jésus lui-même et d'autres non. Néanmoins, la réinterprétation des visions apocalyptiques des prophètes fonde la foi chrétienne. Ainsi une relecture de salut dans la troisième partie d'Isaïe pourrait avoir été faite à la lumière du messianisme, s'inspirant de l'Exil.

En fait, le christianisme se situe lui-même dans le prolongement des prophètes. Par exemple, Jean s'inspire de Daniel, identifiant le messie avec le Fils de l'homme. Dans le Deuxième Testament, l'alliance, base de la religion juive, s'établit avec un messie. L'idée d'une alliance nouvelle avait été amorcée avec Jérémie et Ézéchiel (Ez 36, 16-38; Jr 31-34) et elle s'est accomplie en Jésus, le messie de Dieu dont la royauté est divine, céleste et s'amorce au premier siècle.

Jérémie constitue un lien important entre les deux Testaments. En mettant les valeurs spirituelles au premier plan, en dévoilant les rapports intimes que chacun doit avoir avec Dieu, il a préparé la nouvelle alliance chrétienne, et sa vie d'abnégation et de souffrance au service de Dieu fait de Jérémie une figure du Christ. Ainsi la prophétie de Jérémie voyant poindre à travers la destruction d'Israël une nouvelle alliance sera comprise par l'Église comme le présage de la venue de Jésus. Il n'est pas du tout sûr que Jésus lui-même ait interprété les choses ainsi.

Donc, pour les chrétiens, le temps du Règne de Dieu commence avec le messie Jésus. Les auteurs du Deuxième Testament reprennent les discours apocalyptiques des prophètes pour montrer que les prophéties se réalisent à travers Jésus. Il est celui qui délivrera Israël et le monde de tout mal. On veut démontrer que l'événement entre le Premier et le Deuxième Testament ne fait pas coupure mais passage. Cet événement de passage se réfère aux événements hébraïques du Premier Testament qui ont eu lieu principalement avant l'Exil<sup>14</sup>. Jésus est reconnu comme le messie qui réalise le salut de Dieu.

L'Église primitive commence par démontrer qu'il y a dans le Premier Testament une annonce préliminaire de sa venue. Par exemple, dans Mt 3, 1 (400 av. J.-C.) et dans

<sup>13</sup> Klausner cité par S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 91-92.



Is 40, 3, un messenger prépare le chemin de YHWH. Selon l'interprétation chrétienne, ce messenger est Jean le Baptiste, précurseur de Jésus; la prophétie sera exposée comme accomplie dans Jean 1, 19-30.

D'autres preuves « historiques » sont soulevées pour appuyer la certitude que Jésus est bien le messie. On se sert des prophéties d'Isaïe sur le messie qu'Israël attendait. Dans Is 7, 16 il est dit : « Avant même que l'enfant sache repousser le mal et choisir le bien, la région dont les deux rois te causent des angoisses sera devenue une solitude ». Selon les Évangiles, à la naissance de Jésus, le pays tout entier était gouverné par le roi Hérode le Grand, lequel mourut peu de temps après avoir ordonné le massacre des petits enfants de Bethléem. À sa mort, la succession du pays d'Israël a été partagée entre deux des fils d'Hérode le Grand : Archélaüs qui fut ethnarque de Judée et Hérode Antipas qui devint tétrarque de Galilée. Il était dit que le pays d'Israël serait gouverné par deux rois et deviendrait vite une solitude à cause de nombreuses exactions et pillages. En constatant ce qu'il se passe à cette époque, les chrétiens font une lecture des événements en expliquant la véracité des récits prophétiques comme une inspiration de Dieu !

Dans le récit d'enfance de Luc (Lc 2, 29-32), l'enfant est reconnu comme le messie attendu et exprimé par les visions prophétiques. Certains récits prophétiques ont été interprétés au temps de Jésus dans une perspective apocalyptique par certains groupes. Dans le récit de Matthieu (Mt 2, 1-12), Jésus est le roi des Juifs attendu, un roi oint car l'onction consacrait à une mission libératrice. Ce récit de l'enfance a été écrit après la mort et la résurrection de Jésus-Christ mais il semble répondre à une imminente attente de libération. Les gens en avaient assez de vivre à travers les guerres et les dominations. Plusieurs groupes espéraient une action de Dieu, une action qui apporterait une vie nouvelle pour Israël.

Il est dit aussi que des rois et des chefs se ligueraient contre le messie : « Pourquoi se démènent les peuples, et les nations agitent-elles de vains projets? Les rois de la terre se soulèvent et les princes se liguent ensemble contre l'Éternel et contre son oint » (Ps 2, 1-2). Les chrétiens reprennent cette prophétie dans Lc 23, 7-11. Une autre prophétie dans

---

<sup>14</sup> Le terme « passage » vient de « *Ivri* », « hébreu ».

Ps 69, 8 (1000 av. J.-C.) dit que malgré tous les signes accomplis, ses frères sont opposés à lui; elle est reprise dans Jean 7, 3a.4b-5.

Une autre prophétie de Za 9, 9 (300 av. J.-C. environ) annonce le messie faisant son entrée assis sur un ânon. Jn 12, 12-14 présente ainsi Jésus monté sur un âne, la foule l'acclamant et lui attribuant le titre de roi.

Une autre prophétie d'Isaïe est interprétée par la foi au messianisme de Jésus : on a mis sa tombe parmi les méchants, son sépulcre avec le riche; quoiqu'il n'ait pas commis de péchés, il a été parmi les coupables; il a plu à l'Éternel de le briser par la souffrance s'il s'offrait lui-même comme sacrifice expiatoire. Bien qu'innocent, le messie condamné devait être assimilé aux malfaiteurs, et une fois mort, il devait être enterré avec les riches. Il s'est livré lui-même à la mort... Il a porté les péchés des peuples... Il se chargera de leurs iniquités car sa blessure nous vaut notre guérison... Il a intercédé en faveur des coupables. (Isaïe 53, 9-12). Le « Il » a été interprété de différentes façons mais les premiers chrétiens l'identifient à Jésus, amorçant ainsi toute une tradition de lecture comme chez Marc et Matthieu (Mc 15, 27; Mt 27, 50; Mt 27, 57-60).

La mort de Jésus est décrite en Lc 23, 33. Les Juifs lapidaient, ils ne crucifiaient pas; par contre, le droit romain envisageait la répression des fauteurs de troubles par la crucifixion. Ainsi beaucoup de Juifs de la résistance contre Rome furent crucifiés, sans jugement, par simple ordre du procurateur romain. Donc, il est clair que si les autorités romaines ne l'avaient pas voulu, Jésus n'aurait jamais été crucifié. C'est donc une fausse accusation de faire des Juifs les seuls responsables de la crucifixion de Jésus<sup>15</sup>.

Ainsi, selon les chrétiens, Dieu a inspiré les prophètes afin que se réalise la prophétie messianique avec une incroyable précision. Ensuite Il a accompli leurs écrits, afin que tous sachent qu'il est bien vrai que Jésus est mort pour les péchés et qu'il est ressuscité.

Mais si tel fut le cas, Jésus savait-il qu'il était le messie? D'après Wrede, le Jésus de l'histoire est un enseignant n'ayant jamais prétendu être le messie et son insistance sur

---

<sup>15</sup> Moltmann interprète le refus des Juifs d'accepter le messianisme de Jésus comme un « non » se traduisant en salut pour tous ceux qui l'acceptent comme sauveur. Prenant appui sur la lettre aux Romains, il estime que le peuple juif a participé au salut en faisant mourir celui qui, par sa mort, sauvera les pécheurs. Ce « non » des Juifs aurait ainsi été voulu de Dieu. L'auteur voit là « le point de départ d'une théologie chrétienne du judaïsme » : J. Moltmann, *op. cit.*, p. 64.

l'eschatologie ne reflète que l'eschatologie postérieure de ses disciples<sup>16</sup>. Il note par exemple que, d'un côté, quelques passages dans Marc présentent Jésus comme le messie, tandis que, de l'autre côté, plusieurs passages taisent la nature messianique de Jésus. Comme certains «messies» auraient été des bandits, on comprend que Marc ait cherché à écarter les prétentions messianiques de Jésus (Mc 8), le décrivant plutôt comme le Fils bien aimé de Dieu<sup>17</sup>. De même, Luc présente Jésus comme le nouvel Élie, Matthieu le présente comme le nouveau David et Jean le présente comme le Fils de l'homme (s'inspirant de Daniel) et même comme le Fils de Dieu, sinon Dieu en personne.

Moltmann se demande si Jésus aurait pu vivre une vie « non messianique » pour être déclaré de la sorte seulement après l'événement pascal. Les récits d'événements nous présentent des faits et gestes de Jésus qui, même s'ils ne nous donnent pas accès à la conscience de Jésus, indiquent qu'il a agi de façon messianique, tout en gardant « le secret messianique ». Il y aurait ainsi une « christologie implicite » (Conzelmann) dans la prédication et l'œuvre de Jésus<sup>18</sup>.

En s'intéressant à la conscience de Jésus, on en vient à se demander si Jésus savait qu'il était Dieu! Moltmann indique qu'à cette époque, l'attente messianique était faite d'un mélange de facettes divines et humaines<sup>19</sup>. Pour plusieurs Juifs de l'époque, le salut de Dieu était attendu dans les événements à venir. Tous les messies étaient probablement des humains pensant être envoyés par Dieu. Mais Bultmann prétend que la vie de Jésus n'était pas une vie messianique<sup>20</sup>.

La religion chrétienne s'est inspirée de l'histoire messianique du judaïsme en lui apposant une figure messianique bien particulière. Jésus ne s'est pas annoncé activement comme messie et il a tout au plus acquiescé à ceux qui le nommaient ainsi. Cependant, selon Samuel Sandmel les thèmes du messianisme chrétien n'ont jamais été développés dans le messianisme juif et on ne trouve pas de thèmes messianiques juifs dans le messianisme chrétien. Sandmel croit que le messianisme chrétien a grandi en dehors et loin du

<sup>16</sup> W. WREDE, *The Messianic Secret in the Gospel*, cité par S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>17</sup> H. CHARLESWORTH, *op. cit.*, p. 485-505.

<sup>18</sup> J. MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, 475 p., p. 202.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>20</sup> R. BULTMANN cité par J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 199. Il doit se référer à la conception messianique de l'époque plus politique. Il ne pouvait y avoir de salut et d'alliance sans libération politique.

messianisme juif<sup>21</sup>. « Jésus a indéfectiblement tout fait pour se démarquer des attentes messianiques fort terrestres de certains courants contemporains. Telle serait la raison fondamentale du « secret messianique »<sup>22</sup>.

En fait, l'objectif du Deuxième Testament est de marcher vers le Règne de Dieu. Tous les agissements du messie Jésus cherchent à signifier cette proximité du Règne (Lc 11, 20) qui n'est pas un territoire mais un nouvel ordre des choses. Ainsi l'ère messianique institue le royaume de Dieu qui n'est plus une entité territoriale, une géographie, un règne politique pour les adeptes du christianisme.

Effectivement Jésus annonce l'imminence du « Règne de Dieu » (Mc 1, 14). Il convoque chacun à faire du Règne de Dieu sa préoccupation dominante (Mt 6, 33). Ainsi il a souffert et il est mort pour avoir persisté dans cette prédication du Règne (Mc 15, 1-2; Jn 19, 21). Il ne sait pas la façon dont ce Règne adviendra (Mc 13, 32). Il annonce un Règne de justice, menaçant pour ceux qui profitent des injustices présentes (Lc 6, 21.24). Il s'offre comme le médiateur de ce Règne, « le Oint » annoncé par Isaïe (Lc 4, 18). Jésus disait jouer un rôle unique dans le Royaume de Dieu déjà présent, ce qui « ne correspondait à aucune des nombreuses conceptions qui avaient cours à son époque à propos du Messie<sup>23</sup> ».

Certains pensent que tous les hommes assisteront au procès et que seulement ceux qui seront déclarés innocents seront ressuscités ; d'autres disent que tout le monde ressuscitera pour assister au jugement. Cependant, selon Sandmel, l'association du messie et de la résurrection est postérieure à la Bible hébraïque. Le Deuxième Testament estime généralement que Jésus a été nommé roi et Seigneur après sa résurrection d'entre les morts (Ac 2, 36; Rm 1, 4, Ep 1, 20-23)<sup>24</sup>. Dans l'esprit de l'époque, le couronnement du messie engendre l'inauguration du dernier jugement attendu, Dieu devant alors redresser les torts du passé.

Effectivement, Jésus fut reconnu messie après son jugement et sa mort. Après sa mort, Jésus se serait présenté à ses disciples, les exhortant à « reprendre l'œuvre inter-

<sup>21</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 49. Voir les notes de l'auteur.

<sup>22</sup> BLANCHETIÈRE, F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, Cerf, 2001, p. 367.

<sup>23</sup> É. TROCMÉ, *art. cit.*, p. 196.

<sup>24</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 21.

rompue en leur affirmant qu'il avait échappé à la mort et jouissait désormais d'un rang et d'un pouvoir divins qui dépassaient infiniment ses capacités terrestres<sup>25</sup> ». La mort et la résurrection de Jésus ont inauguré une interprétation nouvelle et différente sur le rôle du messie. Son titre messianique s'est figé et c'est ce « Jésus ressuscité » qui deviendra le véritable Messie, « le Messie proclamé » pour beaucoup de chrétiens. Lorsque Jésus a été expérimenté comme encore vivant par certains de ses disciples, le terme de *messiah* a donné sens à ses souffrances et à sa mort aux yeux de la communauté nouvelle<sup>26</sup>. Ainsi c'est par la croix et la résurrection qu'on a interprété le message de Jésus. L'événement pascal ouvrira la voie à l'espérance de la parousie, autrement dit, à la venue du « Fils de l'homme sur les nuées du ciel » (Mc 13, 26ss.). Jésus est appelé le « Fils de l'homme » et identifié à la figure angélique qui en exprime confusément l'espérance dans Daniel (Dn 7, 13-14). Il est le Messie dans le Règne de Dieu, assis à sa droite comme dans la prophétie de Daniel où une figure angélique, le « Fils de l'homme », exercera la justice et prendra part au jugement final<sup>27</sup>.

La conviction que la venue apocalyptique est déjà commencée constitue un fondement du mouvement chrétien naissant. Plusieurs de ceux qui suivent Jésus en sont venus à sentir que Jésus était bien ressuscité et avait établi un nouvel ordre d'existence<sup>28</sup>. Par la suite, les chrétiens commenceront à lire les Écritures du Premier Testament à la lumière de la résurrection.

Le Oint aura une fonction de libération spirituelle dans un royaume qui n'est pas de ce monde mais qui commencera en ce monde avec Jésus. Les écrits du Deuxième Testament sont le fruit de la réflexion chrétienne qui affirmera que le messianisme de Jésus venait recréer l'alliance. Le Deuxième Testament reprend le thème de l'alliance renouvelée annoncée par les prophètes, qui proclamaient la grande œuvre de libération de Dieu. Le Deuxième Testament reflète ce type de croyance produisant sa religion propre : le christianisme. De plus, pour les chrétiens, le rôle messianique de Jésus répond à la nou-

<sup>25</sup> É. TROCMÉ, *art. cit.*, p. 197.

<sup>26</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 86.

<sup>27</sup> Ce passage du psaume 110, repris dans le Deuxième Testament, deviendra la base de l'eschatologie chrétienne (*Ibid.*, p. 88).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 87.

velle notion de salut. Pour les rabbins, le salut est associé au respect de la Loi mosaïque, qui est antérieure et donc supérieure au message chrétien.

Est-ce que Jésus contestait l'importance des œuvres et de la Loi? Comment les Juifs ont-ils reçu les enseignements de Jésus? Comment ont-ils reçu le Discours sur la montagne? Selon plusieurs, l'enseignement de Jésus contredisait la Torah. Par exemple, dans Lc 14, 25-33 on dit que de grandes foules faisaient route avec Jésus; il se retourne et leur dit : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut pas être mon disciple ». Est-ce que le Juif laissera sa famille et la Torah pour suivre un homme, quel qu'il soit? Le Juif se doit d'honorer sa mère et son père, la religion de ses ancêtres et non de suivre un pseudo-messie voulant rompre les liens soutenant Israël<sup>29</sup>. Les liens familiaux sont garants de la tradition, il ne faut pas les rompre. « That is why I call the commandment concerning the honor due to father and to mother not personal and private, but public, social, and corporate<sup>30</sup> ».

Certains d'entre eux devront choisir la Torah ou le messie. Pour être parfait, pour mériter la vie éternelle, que faut-il faire? Suivre les commandements en honorant père et mère ou suivre le maître? N'a-t-il pas dit de vendre tout et de le suivre? Voilà un dilemme important pour ces gens du premier siècle<sup>31</sup>. Ainsi plusieurs ont honoré ce que Jésus était mais ont suivi les pharisiens. Celui-ci est-il vraiment le messie de Dieu, celui par qui la justice divine s'élèvera au-dessus de toute action humaine? Mais Dieu préfère l'action au sacrifice. Ce sacrifice ne devient-il pas l'ultime sacrifice, le sacrifice final? Après la mort et la résurrection de Jésus, d'autres ont cru et ont voulu suivre la croix de Jésus. Mais la croix n'est pas la Torah. La croix était un complément et non un remplacement de la Loi. Jésus devait accomplir et non abolir la Loi. Ainsi Matthieu explique qu'il faut suivre les commandements, les suivre jusqu'à la perfection en Le suivant jusqu'à la croix (Mat 19, 16-22).

Le Juif, Jésus de Nazareth, réduisait les exigences de la Loi à l'amour de Dieu et du prochain, offrait à tous, immédiatement, la grâce divine et la possibilité de vivre en paix avec Dieu. [...] Ce message audacieux était accom-

<sup>29</sup> J. NEUSNER, *A Rabbi talks with Jesus*, p. 37-57.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>31</sup> *Ibid.* Voir chap. 3 et chap. 5.

pagné de guérisons. [...] Certains en conclurent même qu'il était le Roi messianique que le peuple attendait. [...] Il a entrepris de rassembler Israël dans des cadres nouveaux<sup>32</sup>.

Pour beaucoup de Juifs, Jésus était un grand homme, qui prêchait pour la justice, pour un meilleur monde, pour un règne d'amour entre les êtres humains. L'Amour était la valeur suprême. « Yeshoua (Jésus) parlait en public devant des foules très nombreuses. Il reprenait l'enseignement traditionnel de Hillel mettant en première ligne l'amour du prochain<sup>33</sup> ». Certains Juifs comme Chamaï et Caïphe étaient contre Jésus mais ils n'avaient aucun pouvoir<sup>34</sup>. « Le fossé entre les disciples de Jésus et ceux de Hillel ou autres chefs rabbiniques tendait alors à se creuser autour de ces prétentions messianiques, mais plus encore autour du caractère divin attribué à Jésus<sup>35</sup> ». Quoi qu'il en soit, personne n'était indifférent à ce Juif nommé Jésus qui circulait en Israël au premier siècle. « People respond, some with anger, some with admiration, a few with genuine faith. But no one walks away uninterested in the man and the things he says and does<sup>36</sup> ».

Chez les synoptiques, la reconnaissance de Jésus comme messie joue un rôle de premier plan, en particulier dans la confession de Pierre. L'interdiction formelle de révéler le titre, loin d'équivaloir à une négation de celui-ci, confirme plutôt la nouveauté radicale de sa compréhension, par contraste avec l'attente politique trop terre à terre des disciples et des foules (Mc 8, 27-30). Pourtant, confronté au grand prêtre lors de son procès, Jésus s'identifie clairement au messie, selon les écrits de Marc (Mc 14, 61-62).

L'idée d'un passage indispensable par la souffrance et par la mort apparaît dans Mc 8, 31-33 et Lc 24, 26. Ainsi le drame de la passion achève de lever le voile sur l'originalité du messianisme de Jésus, dans la ligne du serviteur souffrant décrit par Isaïe. Dans le quatrième évangile, l'identité messianique de Jésus fait l'objet de magnifiques professions de foi : Jn 3, 28; 11, 27; 20, 31. De nombreux « signes » visent à confirmer qu'il s'agit nettement d'une royauté transcendante (18, 36-37), sans commune mesure avec les aspirations nationalistes et politiques qui avaient cours à l'époque (6, 15). Alors

<sup>32</sup> É. TROCMÉ, *art. cit.*, p. 194.

<sup>33</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 84.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>35</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 485.

cette identité messianique crée plusieurs controverses avec les Juifs : Jn 7, 25-31.40-44; 9, 22; 10, 24; 12, 34-35<sup>37</sup>.

Au regard du Deuxième Testament, Jésus réalise donc en sa personne, tout spécialement par son mystère pascal, l'ensemble des promesses de salut liées à la venue du messie. Il est fils de David de même que serviteur souffrant, Fils de l'homme et même le Fils éternel de Dieu. En lui, le salut revêt une dimension nouvelle. L'accent se déplace d'un salut surtout terrestre vers un salut transcendant, qui dépasse les conditions d'existence temporelle. Il s'adresse ainsi à toute personne, à l'humanité entière : Mc 16, 15-16; Jn 4, 42<sup>38</sup>. La foi chrétienne est certaine qu'avec Christ le temps du salut a fait un fantastique bond en avant, l'histoire salubre a franchi le seuil de la dernière phase.

### 3. *L'hellénisation messianique*

Si la figure messianique du Christ Jésus de la religion chrétienne est issue du judaïsme, de quel courant messianique s'est-elle inspirée? Ce « oint » a-t-il les mêmes fonctions libératrices?

Pour les communautés chrétiennes du premier siècle [...], la promesse d'un messie fils de David devient une clé de lecture primordiale et essentielle. Si, dans l'Ancien Testament et dans la littérature intertestamentaire, il est encore possible de parler d'eschatologie sans messie dans le cadre d'un vaste mouvement d'attente eschatologique, le Nouveau, lui, reconnaît clairement en Jésus de Nazareth le Messie promis, l'attendu d'Israël (et de l'humanité tout entière), donc celui qui, dans sa personne, réalise la promesse. De là le souci de souligner son ascendance davidique Mt 1, 1-17; 2, 1-6; Lc 1, 32-33; 2, 11 et même sa supériorité par rapport à l'ancêtre royal, puisque celui-ci l'appelle son « Seigneur » (Mc 12, 35-37 et par.)<sup>39</sup>.

L'argument porte sur le sens d'un mot. Ce sens est fréquemment établi grâce à son occurrence provenant d'un certain contexte et attribué à un autre contexte. Dans le Deuxième Testament, on trouve deux fois dans Jean le terme hébreu *māšiah* translittéré en grec *messias* et suivi de sa traduction grecque *christos*, qui signifie « oint » (Jn 1, 41;

<sup>36</sup> J. NEUSNER, *A Rabbi talks with Jesus*, p. 1.

<sup>37</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *op. cit.* No 63.

<sup>38</sup> *Ibid.*, No 63



4, 25). En Jn 1, 41, le contexte oriente vers un messianisme royal et en 4, 25, vers un messianisme prophétique, conformément à la croyance samaritaine: « Il nous annoncera tout ». Jésus se reconnaît explicitement dans ce titre prophétique (4, 26). Le messianisme sacerdotal est également en filigrane des textes : «Le "prêtre de la fin des jours" (le Messie sacerdotal) sera capable d'interpréter les visions des anciens prophètes touchant l'histoire d'Israël, de façon à rendre toutes leurs annonces pleinement manifestes<sup>40</sup>». Mais généralement le Deuxième Testament présente le concept de messie avec le mot *christos* et l'expression « celui qui vient » (par ex.: Mt 11, 3; Lc 7, 19; Jn 11, 27). Le mot *christos* est le titre le plus fréquent pour révéler le mystère de Jésus dans une confession de foi (Mt 16, 16ss.; Jn 20, 31; Ac 9, 22; 17, 3; 18, 5.28; 1 Jn 5, 1), avec le mot *Kyrios* (Seigneur) (Jn 11, 27; Ac 2, 36; Ph 2, 11). Dans le Deuxième Testament, le titre *christos* est réservé à Jésus, sauf en quelques textes qui dénoncent les faux messies (Mt 24, 5.23-24; Mc 13, 21-22).

Dans le corpus paulinien, le mot « Christ » surabonde, souvent utilisé comme un nom propre, profondément enraciné dans la théologie de la croix (1 Co 1, 13; 2, 2) et de la glorification (2 Co 4, 4-5). Se basant sur le psaume 109 (110), versets 1 et 4, la Lettre aux Hébreux démontre que le Christ est messie-prêtre (5, 5-6.10) en même temps que messie-roi (1, 8; 8, 1). Elle exprime la dimension sacerdotale des souffrances du Christ et de sa glorification. Selon l'Apocalypse la messianité de Jésus se situe dans la ligne de David: Jésus possède « la clé de David » (Ap 3, 7), il réalise le messianisme davidique du Ps 2; (Ap 2, 26-27; 11, 18; 12, 5; 19, 15.19.); il déclare: « Je suis le rejeton et la lignée de David » (Ap 22, 16)<sup>41</sup>.

Dans le passage de Jean 18, 36, lorsque Jésus dit que son Royaume n'est pas de ce monde, ce passage répond clairement à la connexion qu'il peut y avoir entre le messianisme de Jésus et les aspirations juives nationales<sup>42</sup>. L'adversité a intensifié l'espérance d'un messie et la confusion quant au temps prévu de sa venue. On s'attend dans certains groupes à ce que le messie détruise les étrangers, s'empare de la nation et ramène miraculeusement les dispersés à Israël pour former le nouveau Royaume reconstitué. Des

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> É. BEAUCAMP, *art. cit.*, p. 516-554. On retrouve cette pensée dans le Peshet d'Habaquq des sectaires de la mer Morte. Voir aussi Gershom SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 29.

<sup>41</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *op. cit.*, No 63

<sup>42</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 36.

contemporains de Jésus auraient aimé que celui-ci soit le messie qu'Israël attendait, le libérateur d'Israël, un messie politico-religieux, mais ils ont été déçus.

Le récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35) rappelle cette déception en constatant que Jésus n'était pas le messie qui allait délivrer Israël de la domination étrangère. Ceci nous montre que le courant dominant des Juifs demeure très nationaliste (Dt 18, 15-18; Ps 22, 2-19; Es 53). Dans ce récit de Luc, Jésus lui-même propose aux disciples une relecture de l'Ancien Testament qui peut surprendre. En interprétant les Écritures d'une autre façon, Jésus en vient à dire qu'il est le messie attendu par les Juifs. « Cet échange central (vv. 19b-27) met donc en relief le rattachement de tout le destin de Jésus à l'espérance messianique d'Israël<sup>43</sup> ». Ce récit a pour but aussi de nous conduire à la reconnaissance de la véritable identité de Jésus, Il est bien le Messie attendu par Israël, le Messie annoncé par les prophètes : Jésus lui-même dit qu'il est le Christ (v. 26). Cependant c'est un messianisme regardé avec des lunettes gréco-romaines. Ce récit des disciples d'Emmaüs résume tout l'Évangile. Il retrace la vie de Jésus de Nazareth (enfance), sa qualification de prophète (en Galilée), la référence au serviteur souffrant (sa Passion, sa Mort) et sa Résurrection. « L'affirmation de la résurrection de Jésus est au cœur de la confession de foi chrétienne et du kérygme de l'Église<sup>44</sup> ». C'est un récit qui révèle la naissance de la communauté du Christ.

Alors Jésus n'est pas ce messie socio-politique attendu par les Juifs? Comment le démontre-t-il? Dans le passage de Mt 22, 15-22, Jésus est interrogé par quelques pharisiens et hérوديens au sujet de l'impôt dû à César, sujet de discorde entre Juifs et Romains. Les pharisiens demandent s'ils doivent payer l'impôt ou pas à César afin de savoir s'ils doivent se soumettre ou pas à l'Empire romain. Si Jésus répond oui il accepte le pouvoir romain et il perd toute crédibilité auprès du peuple qui attend une libération nationale. S'il répond non, il compromet publiquement l'autorité romaine et il devient ce messie qui veut renverser l'Empire romain; alors on devra le dénoncer aux autorités romaines.

La messianité de Jésus est en jeu au sens où il doit prendre position. Il le fait en remettant ses auditeurs en face de ce qui compte vraiment, à savoir le service à rendre à

<sup>43</sup> L. DUSSAULT, *Le triptyque des apparitions en Luc 24* (R.V.Av.87), Paris, p. 176.

<sup>44</sup> CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE, ABBAYE DE MAREDSOUS, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 1111.

Dieu. La tradition postérieure lira dans cette réponse le refus de Jésus d'être un messie qui prendrait le pouvoir politique et assumerait les responsabilités et la fonction de César pour accomplir son œuvre messianique.

Historiquement, le christianisme prendra peu à peu ses distances d'avec l'histoire nationale d'Israël pour projeter le croyant dans un monde individuel<sup>45</sup>, philosophique et para-historique. L'accent sur la restauration nationale fera place à une insistance sur la libération du péché, du mal et de la mort. Le Deuxième Testament sera relu dans cette perspective. Ainsi, déjà dans Matthieu, le salut promis concerne les péchés des hommes (Mt 1, 21). Pour Paul, Jésus apporte la délivrance du mal (1 Tim 1, 15); le salut qu'il réalise est justification, réconciliation, et vie avec Dieu (Rm 5). Les souffrances et la mort du Messie délivrent les pêcheurs de ce qui les empêche d'être en paix avec Dieu.

Le sang de Jésus est présenté comme une arme victorieuse contre l'Ennemi comme le sang des animaux était offert en sacrifice afin d'obtenir la faveur des dieux. Jésus est présenté comme l'Agneau de Dieu offert pour le pardon des péchés. En crucifiant Jésus, les Juifs et les Romains contribuent, malgré eux, à anéantir les «puissances» démoniaques (1Cor 2, 6)<sup>46</sup>. Ainsi l'agir «mauvais» des hommes (Juifs et Romains) a contribué à sauver le monde car Dieu renverse un immense mal et le remplace par un immense bien.

Effectivement, dans le Deuxième Testament, Jésus écrase l'ennemi. Mais celui-ci prend la figure de Satan et non pas des personnes ou des armées. Ainsi il nous délivre du mal<sup>47</sup>. La crucifixion est interprétée comme une mort expiatoire pour les péchés des humains. Le messie attendu meurt ainsi par miséricorde. Nulle part dans la tradition juive pré-chétienne y a-t-il de façon évidente une telle attente concernant les souffrances d'un

<sup>45</sup> Selon Xavier Léon-Dufour, Luc fait d'une foi collective et communautaire, une expérience personnelle du croyant, une rencontre avec le Vivant. X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971, p. 205-212.

<sup>46</sup> O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 163.

<sup>47</sup> L'idée du salut dans le Deuxième Testament libère de la mort, une mort méritée par tous à la face de Dieu. Cette nouvelle figure du salut par rapport aux récits de salut (salut historique) et aux paroles sur le salut futur (salut terminal individuel) est coextensive à l'existence du peuple juif, c'est un salut quand même historique. Dans une vision évolutive, le salut demeure une constante voulue par Dieu, ce Dieu qui demeure proche des hommes. L'histoire du salut semble germer dans la pensée même de Jésus et des premiers chrétiens. J. DELORME, M. CARREZ, É. COTHENOT, M. MORGEN, «La théologie du Salut dans le Nouveau Testament», *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome V, Paris, Letouzey et Ané, 1991, p. 617-618.

messie qui seraient rédemptrices pour le peuple. L'idée chrétienne aurait dû venir d'ailleurs<sup>48</sup>. Ceux qui ont accepté Jésus comme messie ont produit une altération dans le patron messianique, changeant celui-ci en fonction d'un événement particulier<sup>49</sup>. Ainsi le Christ de la foi chrétienne en vient-il à différer du messie juif attendu.

Le christianisme ne parle pas d'un messie qui juge l'homme mais qui le sauve de ses péchés et qui purifie sa nature humaine. Dans Jean (Jn 12, 47), le Messie de Dieu n'est pas venu en ces temps pour juger. Plusieurs autres exemples le démontrent : le retour du fils prodigue, la femme adultère, la rencontre de Zachée, le choix de ses disciples, etc.... Peut-on penser que, dans la théologie juive, la personne humaine est pécheresse de nature et que cette nature se doit d'être purifiée à la face de Dieu?

Selon la croyance juive, l'homme n'a pas besoin d'un sauveur pour le pardon de ses fautes. L'homme a plutôt besoin d'une expiation après avoir cherché et compris son acte pécheur. Il doit regretter profondément sa faute et acquérir un profond sens de la repentance après avoir commis un acte mauvais. Il doit acquérir la volonté réelle d'une vie libérée le plus possible de toutes sortes d'actes offensants. Si l'homme expie ses péchés, Dieu peut le pardonner<sup>50</sup>. Alors les Juifs n'avaient pas besoin de ce Jésus, ils se sauvaient eux-mêmes en suivant la Loi et en se repentant.

Mais les règles rabbiniques de punition à cause des fautes d'Israël étaient en force au premier siècle. On constatait l'inaccessible pureté de tous. La mission chrétienne est arrivée<sup>51</sup>. Les fautes étaient trop grandes, il fallait un grand sacrifice : la mort de la nation ? La vision chrétienne du premier siècle voit Jésus comme l'Envoyé de Dieu pour prendre la place d'Israël qui devait mourir. Cet Envoyé de Dieu se verra compris comme Dieu lui-même avec Jean à la fin du premier siècle.

Même s'il voulait sauver Israël, l'origine de la mission s'adressait-elle aussi aux païens ? Dans son origine première, le christianisme est un phénomène juif. Cependant des juifs de culture grecque transportèrent la prédiction de Jésus sur le terrain hellénique.

<sup>48</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 67, 84.

<sup>49</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>50</sup> La croyance juive entend par « péché » un acte ou une action tandis que pour les chrétiens, c'est un état affectant l'homme. S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 45.

<sup>51</sup> A. F. SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, Yale University Press, 1990, 368 p., p. 270-271.

Abritées par les privilèges acquis dans l'Empire romain par la nation juive, les premières communautés chrétiennes pouvaient germer et s'enraciner sans éveiller l'agitation de l'autorité romaine<sup>52</sup>. C'est ainsi que commença la mission de Paul. La réponse du peuple se trouve dans l'esprit communautaire, un esprit de communion où Paul verra l'Esprit de Christ à l'oeuvre.

Jésus lui-même paraît avoir eu une pratique essentiellement orientée vers Israël. Mais à l'époque de la rédaction des Évangiles, l'ouverture aux païens est déjà chose acquise, et les récits en attribuent la genèse à la pratique de Jésus. C'est ainsi que dans la rencontre de la Samaritaine (Jn 4, 1-42), Jésus ouvre l'échange, contrairement aux pratiques de son groupe religieux, qui tenait les Samaritains à l'écart<sup>53</sup>. La Samaritaine sait qu'un messie doit venir (Jn 4, 25) et Jésus affirme qu'il est ce Messie, nommé aussi Christ (Jn 4, 26). La nouvelle messianique est présentée à une Samaritaine, une étrangère (non juive) qui adorait plusieurs dieux. Celle-ci voit Jésus comme le messie prophète (Jn 4, 29), un nouveau Moïse suscité par Dieu (Dt 18, 15), celui que les Samaritains désignaient comme le *taheb*, le prophète eschatologique<sup>54</sup>. Ce messie prophète est aussi exprimé dans Jr 31; Éz 17, 22-24.37; Za 6, 9-14.

Jésus accueille la Samaritaine et l'invite à se convertir et à croire à cette eau de vie éternelle, apanage de sa mission messianique. Jésus est l'eau vive, don de Dieu, il est le chemin, la vérité et la vie. L'idéologie du messianisme se réalise dans le Messie Roi qui n'est pas terrestre, c'est en Esprit qu'on présente la figure messianique (préfiguration de la résurrection). Dieu libère des soucis profonds de l'humain face à son salut. Il enlève la soif.

À la fin de la péricope, les Samaritains sont témoins eux-même du dire de la Samaritaine et accordent le nom de « sauveur du monde » à Jésus (Jn 4, 42). Ils rejoignent

<sup>52</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 118.

<sup>53</sup> L'histoire du bon Samaritain dans le Deuxième Testament souligne qu'il existe un certain degré d'animosité avec les pharisiens. Les Samaritains étaient considérés comme des fondamentalistes par les rabbis. A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 48. Pour plus d'information, voir R.J. COGGINS, «The Samaritans in Josephus» dans H. Feldman (dir.) *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 257-273. Son analyse de Josèphe lui fait dire que l'historien du premier siècle regarde quelquefois les Samaritains comme des rivaux de la communauté de Jérusalem, extérieurs à celle-ci; d'autres fois il les regarde comme faisant partie de la communauté du judaïsme, vrais héritiers de la tradition des anciens (p. 257).

<sup>54</sup> A. GEORGE et P. GRELOT, *art. cit.*, p. 200.

ainsi le témoignage de Matthieu selon lequel Jésus sauvera son peuple des péchés (Mt 1, 21). C'est un salut universel qui ne s'adresse pas qu'à Israël, mais aussi aux païens. Le titre «sauveur du monde» correspond à l'interprétation johannique de la mission du Christ couronnant les autres désignations christologiques, Jn 4, 42 est une confession de foi<sup>55</sup>. Le Fils n'est pas l'accès ou l'objet du salut, Il est le Salut. Donc le Christ est le Salut et le Salut est Dieu lui-même. Ainsi la mission du Christ s'adresse au monde entier.

Finalement, avant qu'un chrétien puisse convertir un Grec à la religion d'un « messie crucifié », il avait à expliquer ce que voulait dire le mot « messie ». Le langage est porteur de symbole. Ainsi, en le faisant, il a imposé une connotation grecque au terme qui est devenu une appellation, « christ »<sup>56</sup>. Nous savons que les Grecs avaient des concepts plus philosophiques, plus abstraits. Le mot « christ » est devenu différent du mot « messie » au niveau symbolique.

On affirme que Jésus est le messie par sa mort et sa résurrection. « Cet événement historico-transhistorique a été salvifique : une interprétation de foi qui déborde la réalité empirique vérifiable mais qui vise la réalité : c'est à dire qu'elle prétend dire la vérité au sujet de la réalité des choses <sup>57</sup> ».

#### 4. *Le messianisme, cause de division*

Le judaïsme et le christianisme, descendants de l'héritage hébreu, partageaient le même contexte socio-politique et idéologique au premier siècle. Il existait plusieurs possibilités pour les Juifs de donner un sens à leur piété personnelle mais la plupart n'ont pas pris la voie offerte par le christianisme. Les métaphores issues de la même racine ont intéressé les deux communautés et ont aussi servi de divisions entre le judaïsme et le christianisme. Les deux religions sont basées sur l'alliance et le salut. La fidélité à l'alliance rendait la délivrance possible. L'alliance entre les Juifs et Dieu était la Torah et celle-ci régissait tous les concepts, y compris le messianisme mais celui-ci fut profondément affecté par l'hellénisme. Par contre, la signification de l'alliance deviendra différente selon

<sup>55</sup> J. DELORME, M. CARREZ, É. COTHENOT, M. MORGEN, *art. cit.*, p. 730.

<sup>56</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 65.

<sup>57</sup> S. M. SCHNEIDERS, *op. cit.*, p. 247.

les croyances messianiques. C'est alors qu'il y a eu conflit entre le judaïsme et le christianisme à cause de l'alliance nouvelle instaurée par le Messie<sup>58</sup>.

Le messianisme chrétien n'était plus le même que le messianisme juif. Mais pouvait-on espérer un messie politique juif tout en croyant au messie Jésus ? L'espérance du retour n'a-t-elle pas entretenu cela ? Pour les premiers chrétiens, Jésus était le Messie, le Roi, le Oint d'un Royaume qui n'était pas de ce monde. Jésus annonçait la libération des fautes mais il demandait de croire en lui. Ainsi les Juifs qui ont cru que Jésus était le Messie ont formé le noyau à partir duquel se forma la nouvelle religion; les Juifs ne croyant pas au messianisme de Jésus se tenaient en dehors de ce groupe. On notera qu'en général les Juifs ne voulaient pas d'un messie personnel qui exclut la famille et la patrie. Ils voulaient un messie pour l'Éternel Israël<sup>59</sup>. Comme nous avons remarqué précédemment, la voie messianique dans le judaïsme n'était pas universelle, le messianisme n'existait que pour sauver la nation juive. Le judaïsme était divisé en plusieurs sectes mais tous les partis sont d'accord sur un point : le fait qu'Israël forme un peuple séparé, saint avec Dieu<sup>60</sup>.

Est-ce que les Juifs qui reconnaissaient le messianisme de Jésus pouvaient rester dans la communauté juive ? De son côté, le christianisme s'est peu à peu défini comme l'accomplissement d'un messianisme universel concernant toutes les promesses d'élection dans le Premier Testament, allant jusqu'à dire que l'Israël spirituel (le christianisme) a remplacé complètement le vieil Israël temporel (le judaïsme)<sup>61</sup>. Ainsi le christianisme est devenu universel et, selon la conception chrétienne, l'alliance de Dieu avec Israël a été renouvelée avec ceux qui acceptèrent le Christ comme messie. Certains chrétiens présentaient leur foi comme une forme de judaïsme, « messianic judaism ». Ils observaient la religion juive (en totalité ou en partie) et ils croyaient aussi en Jésus comme

<sup>58</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 1-3.

<sup>59</sup> J. NEUSNER, *A Rabbi talks with Jesus*. Voir le chap. 2, p. 18-36. Le judaïsme rabbinique a à faire face à la question de l'universalisme mais il a développé un concept d'universalisme différent de celui du christianisme. Comme les rabbins deviennent les porte-parole du judaïsme, ils ont commencé par s'intéresser à la question de l'universalisme juif et au rôle du peuple juif dans la destinée mondiale. A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 166.

<sup>60</sup> W. R. FARMER, *op. cit.*, p. 165-190.

<sup>61</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 172.

Christ<sup>62</sup>. Ils en vinrent à se faire expulser des synagogues pour plusieurs conflits doctrinaux. Il fallait donc choisir !

Selon Alan Segal, Paul adopte une approche rabbinique et midrashique de la Bible avec une consonance pharisienne, beaucoup plus qu'une approche apocalyptique. Cependant le messianisme juif s'inscrivait dans des événements concrets et les chrétiens scrutaient la profondeur des événements en analysant par la pensée philosophique une conception d'un Dieu plus mystique. Selon Alan Segal, le concept mystique du pouvoir de la spiritualité d'Israël grandissait même si la tradition mystique ne vivait pas ouvertement au premier siècle<sup>63</sup>. Scholem écrit que cet appel à une intériorité pure et même irréelle, apparaît au Juif comme « une tentative d'échapper à l'épreuve messianique dans son aspect le plus concret<sup>64</sup> ». Ainsi nous devons garder à l'esprit au cours de nos recherches que l'antagonisme entre Juifs et chrétiens découle d'interprétations contradictoires d'une même tradition<sup>65</sup>.

Ainsi les questions décisives qui divisèrent le christianisme du judaïsme furent l'interprétation de la Torah et le concept de l'unité de Dieu. La littérature rabbinique est en grande partie une bibliothèque centrée sur la Loi biblique, son observance et son interprétation; elle a une nature légale. Dans la perspective chrétienne, Jésus représente plus que la Loi, il est au-dessus de la Loi et la Loi devient donc moins importante<sup>66</sup>. Certes, le judaïsme avait aussi une part attribuable à l'intention, au cœur. C'est ce que Jésus relevait de la Loi. Par contre les deux religions ont grandi dans l'exagération de leurs différences. L'interprétation chrétienne a fait de la foi au Christ une affaire strictement spirituelle, déconnectée complètement du champ physique et politique, quelle qu'aient pu être, par

<sup>62</sup> J. NEUSNER, *A Rabbi talks with Jesus*, p. 8.

<sup>63</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 276-277, 61.

<sup>64</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 24. « Le judaïsme a toujours et partout regardé la rédemption comme un événement public devant se produire sur la scène de l'histoire et au cœur de la communauté juive... À l'opposé le christianisme regarde la rédemption comme un événement arrivant dans un domaine spirituel et invisible, comme un événement qui se joue dans l'âme, bref dans l'univers personnel de l'individu ». (p.23)

<sup>65</sup> J. KATZ, *Exclusion et Tolérance. Chrétiens et juifs du Moyen Âge à l'ère des Lumières*, Paris, Lieu Commun, 1987, p. 18.

<sup>66</sup> Plusieurs analystes extérieurs ne voient dans le judaïsme qu'un système de lois et de punitions. C'est la partie observable, externe de la religion, qui risque de masquer l'insistance que le judaïsme lui-même met sur les dispositions du cœur. Un analyste qui est déterminé à voir le judaïsme comme un système légal que Jésus a brisé, peut alors mal interpréter les passages où Jésus substitue les intentions et les attitudes de base à la Loi elle-même. S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 79-80.



ailleurs, les conséquences politiques d'une telle vision religieuse, une fois celle-ci parvenue aux commandes du monde. Ainsi les chemins dans lesquels le judaïsme et le christianisme ont évolué furent davantage affectés par les conflits<sup>67</sup>.

Au cours du processus où l'on doit choisir entre deux options, celles-ci apparaissent souvent également possibles et bonnes. Une fois la décision prise, il arrive qu'elle soit justifiée en disqualifiant l'option qui n'a pas été retenue, comme le reconnaissent plusieurs modèles en psychologie<sup>68</sup>. Le même processus s'est produit lors de la division religieuse. Lors de cette division, on a accentué le problème en amplifiant l'opposition afin de protéger les membres et de les maintenir à l'intérieur du groupe par une éducation serrée à propos des points cruciaux de différence. Par exemple, selon la religion juive, aucun messie ne peut être crucifié et un homme crucifié ne peut être vénéré comme un Dieu<sup>69</sup>.

Assurément, le rejet de toute séduction chrétienne concerne en premier lieu l'image d'un homme qui fut élevé au statut de Dieu. Étant donné que le Juif ne pouvait admettre la divinité de Jésus, c'était pure tromperie que de lui demander de vénérer sa représentation tangible. Aux yeux d'un Juif, cela est devenu valeur d'idolâtrie. Sa possible conversion au christianisme générerait le sentiment d'un choix entre la foi authentique et la simple idolâtrie. Telle était l'attitude probable des Juifs envers le christianisme, du moins en ce qui concernait le choix entre cette religion et leur propre héritage religieux<sup>70</sup>. « L'affirmation que Jésus n'est pas seulement le Christ mais doit être identifié à Dieu, fournit les meilleures réponses pour expliquer le malheureux fossé entre Juifs et Chrétiens à la fin du 1er siècle et dans les siècles suivants<sup>71</sup> ».

À la fin du premier siècle, dans le christianisme, l'affirmation de la divinité du Christ s'accroît. Effectivement nous remarquons avec les écrits de Jean, vers les années 100, que le discours est plus théologique, tendant vers la divinité de Jésus. C'est comme s'il y avait un autre Dieu ; or pour les rabbins il n'y a qu'un seul Dieu. Ceux-ci remar-

<sup>67</sup> A. F., SEGAL, *Rebecca's children*, p. 141.

<sup>68</sup> A. F. SEGAL, *Paul the Convert*, p. 297. Voir aussi Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Row Peterson, 1957.

<sup>69</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 161, 94.

<sup>70</sup> J. KATZ, *op. cit.*, p. 40.

<sup>71</sup> H. CHARLESWORTH, *art. cit.*, p. 505.

quaient que les chrétiens parlent du Fils de l'homme assis à la droite de Dieu<sup>72</sup>. Ceci créa beaucoup de remous dans les communautés.

Dans la perspective chrétienne, la résurrection de Jésus a représenté le commencement de l'ère eschatologique de la fin des temps. Au lieu de s'en tenir aux croyances apocalyptiques ambiantes, l'Église a transformé ces croyances afin de maintenir une forme de communauté stable. Cette transformation s'est opérée par Paul qui voulait étendre le christianisme au monde entier<sup>73</sup>. Ainsi la naissance du christianisme comme entité religieuse se fera à cause de Paul, celui-ci envisageant l'incorporation de tous les humains dans le Corps du Sauveur. Les arguments de Paul pour la conversion au christianisme sont à l'effet qu'il n'y a pas d'incompatibilité avec le judaïsme en ce qui a trait aux promesses de Dieu à Israël (Rm 9). Le durcissement du cœur des Juifs est dû à leur propre manque de foi et c'est une réponse à leur propre culpabilité (9, 30-10, 21). Paul maintient que le rejet du Christ par les Juifs n'est pas pour toujours; Dieu sauvera Israël (Rm 11)<sup>74</sup> !

Dans le contexte de la dictature romaine, le messianisme et les idées apocalyptiques devinrent de plus en plus dangereux pour les communautés juive et chrétienne, surtout au deuxième siècle. Les rabbis firent attention de ne pas espérer un messie : il fallait continuer à travailler dur et à ne pas s'enliser dans la rêverie messianique. De ce fait, il devint stupide de donner son appui à quiconque conduisait une rébellion ou une hérésie<sup>75</sup>. La communauté rabbinique perçut la communauté chrétienne comme une hérésie. À la fin du premier siècle, il se produisit une coupure distincte entre les deux religions<sup>76</sup>.

Tous, chrétiens et Juifs, ont voulu vivre harmonieusement avec Dieu. Le monde meilleur n'était-il pas attendu dans la réalité terrestre de tous les jours par les Juifs? N'était-il pas moins impératif pour les chrétiens? Pourtant les écrits du Deuxième Testament n'excluent pas les réalités tangibles, elles sont omniprésentes et seront interprétées par la tradition. Le christianisme n'exclut pas la libération physique, il la souhaite et y travaille, mais son messianisme s'accomplit au niveau spirituel. Les récits se dirigent vers des concepts plus spirituels car le christianisme deviendra l'accomplissement messiani-

<sup>72</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 148-149.

<sup>73</sup> Ibid., p. 95.

<sup>74</sup> A. F. SEGAL, *Paul the Convert*, p. 276.

<sup>75</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 136.

<sup>76</sup> A. F. SEGAL, *Paul the Convert*, p. 270-274.

que projeté dans l'au-delà, non physique et non historique. Le messianisme juif semble être attendu du point de vue d'une libération physique et c'est cette forme de messianisme qui demeurera juive dans son essence. « La spiritualité prophétique et messianique juive, n'ont pas cessé de nourrir, parmi les juifs, les chrétiens et les athées, le rêve d'un avenir émancipé, d'un monde de paix et de fraternité, d'une société fondée sur la justice et la liberté, sans oppresseurs ni opprimés, sans maîtres ni esclaves<sup>77</sup> ».

Beaucoup de Juifs se sont sentis injustement jugés et méprisés par les écrits du Deuxième Testament. Ceux-ci reflètent-ils les propos de Jésus lui-même ou ne répercutent-ils pas plutôt les mécontentements des judéo-chrétiens, expulsés des synagogues aux environs des années 75 de notre ère ? Effectivement, la séparation définitive entre le judaïsme et le christianisme s'établit par le Concile de Jamnia en 79 avec sa loi interdisant l'accès des synagogues aux chrétiens. Matthieu, qui écrit entre les années 70 et 80, a été hostile envers les pharisiens, les traitant d'hypocrites et de sépulchres blanchis. N'est-ce pas une façon pour Matthieu de régler ses comptes avec les chefs des synagogues ? Pour certains esprits chrétiens, la destruction du Temple n'était que l'expression de la colère de Dieu.

Plusieurs écrits du Deuxième Testament expriment le mécontentement de la communauté chrétienne contre la communauté juive ; ainsi en Lc 11, 37-41 : « Bien sûr, vous les pharisiens, vous purifiez l'extérieur de la coupe et du plat, mais à l'intérieur vous êtes remplis de cupidité et de méchanceté ». Des exemples semblables sont nombreux dans le Deuxième Testament. Ils reflètent un climat de tension qui s'explique historiquement ; la prise en compte de ces événements est la clé pour une nouvelle compréhension des différences entre le judaïsme et le christianisme<sup>78</sup>. Le Deuxième Testament part de la conception juive de Dieu mais développe une interprétation différente. Avec Paul nous avons vu un Dieu s'exprimant dans les relations communautaires. L'esprit de Jésus, son enseignement, devait se vivre entre eux. Ainsi ils formaient une famille avec des valeurs communes. C'est l'amour du messie mort et ressuscité qui devient le cœur de l'action communautaire de ces premiers chrétiens.

---

<sup>77</sup> M. LÖWY, «Le messianisme juif et les idéologies politiques modernes» dans S. Trigano (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, tome III, Paris, Fayard, 1993, p. 137-154, p. 154.

<sup>78</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 12.

## CONCLUSION

Au terme de cette réflexion, on peut conclure que ce premier siècle ne présentait pas une seule espérance messianique mais bien une série d'attentes apparentées et reliées entre elles, s'entremêlant et s'influençant mutuellement. Selon l'analyse chrétienne des événements de la vie de Jésus, l'attente messianique fut salutaire. Pourtant, durant le même siècle, certaines visions messianiques juives se sont avérées vaines, conduisant ainsi des groupes pharisiens à proscrire toute attente de nature messianique, comme l'indique l'analyse des écrits du judaïsme pharisien à la fin du premier siècle. Par la suite, la controverse avec les chrétiens ne fera qu'entretenir la négation de l'attente messianique en milieu pharisien. Par ailleurs, d'autres milieux posent la question messianique. Nous l'avons vu à travers les écrits de Josèphe, de Qumran et du Deuxième Testament.

Si la connotation royale du terme « messiah » prédomine dans le Premier Testament, le terme se fragmente dans les écrits de Qumran avec l'idée même de deux messies. Le terme décèlera des notions de gangstérisme avec Josèphe. À travers les écarts de pensée, tous les membres des factions qui se partagent Jérusalem se disent et se pensent juifs et entendent lutter contre les Romains. Mais, à l'évidence aussi, ils n'ont pas tous de leur « judéité » la même conception<sup>79</sup>. Les croyances s'enchevêtrent, ce qui ne fait que mêler les conceptions religieuses et créer une panoplie de sectes différentes avec des croyances variées, que ce soit au niveau de la résurrection, du règne de Dieu, de son messie, des points de lois, etc. Est-ce que l'accomplissement du messie couronnera le jugement final? Quelques pensées s'orientent vers une résurrection générale pour le jugement; d'autres pensent que tous les hommes assisteront au procès et seulement ceux déclarés innocents seront ressuscités. Selon Sandmel, l'association du messie et de la résurrection est post-biblique et non biblique<sup>80</sup>.

La confusion dans les pensées messianiques religieuses dépend du contenu et de l'interprétation de ce qui a été trouvé dans la littérature sacrée juive. La plupart de ces attentes messianiques dépendent moins de la lettre des Écritures que de leur interpréta-

<sup>79</sup> P. VIDAL-NAQUET, *art. cit.*, p. 108.

<sup>80</sup> S. SANDMEL, *op. cit.*, p. 21.

tion. Ainsi le messianisme utopique de l'époque du Second Temple provenait de certaines idées apocalyptiques des groupes à tendance mystique, qui rivalisaient avec le messianisme de restauration alimenté par les groupes à tendance politique.

Il est important de remarquer que ces deux idées étaient encore distinctes dans la Bible hébraïque. Leur combinaison, à l'époque du Second Temple, a mis en mouvement les puissantes énergies qui ont poussé les juifs à se révolter contre Rome et qui ont conduit les chrétiens à croire en un personnage messianique. [...] Ces deux courants messianiques se retrouvent durant la période du Second Temple. Des perspectives restauratrices aussi bien qu'utopistes concernant le futur du peuple juif rivalisent entre elles et s'entremêlent dans les idéologies qui ont façonné le judaïsme de l'époque<sup>81</sup>.

Comme toutes les cultures, les Juifs possèdent leur personnalité propre, une vie remplie de vigueur et intimement liée à des croyances religieuses très tenaces. Mais le judaïsme n'est pas qu'un système de croyances et de rituels; il est également un phénomène social et intellectuel<sup>82</sup>. Il y a beaucoup de tendances dans le judaïsme lui-même, dues notamment à la pénétration d'idées provenant du monde oriental et du monde gréco-romain. «These influences from outside included not only ideas known to and exchanged by scholars and small groups of adepts – concepts of law and government, literary ideas, philosophical and mystical speculation – but also elements of magic and popular mysticism widespread among the masses<sup>83</sup>».

Avec l'écriture du Deuxième Testament, un embranchement dévoilera une expérience nouvelle. Le christianisme se dissociera du concept messianique juif politique en prenant sa forme christique. Le Christ sera le Prêtre et le Roi d'un Royaume qui n'est pas terrestre. Conforme à l'idée du Christ, Paul deviendra le premier investigateur de cette nouvelle foi.

En conséquence, le judaïsme du premier siècle, cherchant à se définir par réaction à l'émergence d'une nouvelle religion, devra éliminer totalement ces idées confuses de sa tradition. Pour le christianisme, le Christ deviendra tout autre que le messie du judaïsme. L'annonce de cette foi nouvelle se fera dans un contexte de guerre et obligera les person-

<sup>81</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 351.

<sup>82</sup> T. RAJAK, *op. cit.*, p. 7.

nes à prendre position. C'est ainsi que les groupes judéo-chrétiens seront difficilement acceptés par les groupes juifs et les groupes chrétiens. Ces deux derniers groupes prennent des tendances de plus en plus différentes en devant spécifier les dogmes qui les définissent.

À la fin du premier siècle, à Yabné, on trouve une académie vouée à la sauvegarde de la religion des ancêtres par une étude de plus en plus méticuleuse sur la Loi<sup>83</sup>. Elle est née après 70 sous Yohanan ben Zakkai et s'inscrivait dans le sillon de l'école de Hillel, mort en l'an 10. Le gouvernement romain n'interdit pas l'autorité juive de Yabné parce qu'elle n'est pas une autorité d'état officielle. De là sortira la *Mishna* qui servira aux *Talmuds*, base de la tradition juive contemporaine. L'académie hérite d'une partie des pouvoirs dévolus autrefois au Sanhédrin. On y reçoit le titre de Rabbi (Maître); ce titre honorifique est réservé à ceux qui reçoivent d'un maître qualifié l'ordination doctorale par imposition des mains.

Les idées nationalistes circulaient dans tous les milieux juifs en faveur de l'élimination de la domination romaine et de l'ouverture de l'ère messianique. En dépit de grands espoirs messianiques, la révolte, après avoir connu du succès, s'avère un échec. Durant la révolte elle-même, les différents groupes sectaires comme celui de la Mer Morte disparaissent en tant qu'entités indépendantes, tout comme les sadducéens qui perdent la base de leur pouvoir lorsque le Temple est détruit. Si la destruction du Temple, en 586 avant notre ère, avait entraîné une restructuration de l'histoire israélite, nous pouvions supposer qu'un nouveau réexamen allait se produire au premier siècle<sup>85</sup>. Ainsi, après 70, il s'agit d'interpréter la chute du Temple de Jérusalem de manière à ne pas nuire à la survie du judaïsme<sup>86</sup>. En attendant l'hypothétique reconstruction du Temple et la venue lointaine du messie, il faut s'organiser, créer des modèles qui fourniront un cadre de vie.

---

<sup>83</sup> R. GERSHENZON, E. SLOMOVIC, «A second century Jewish-Gnostic debate: Rabbi Jose ben Halafta and the matrona» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, p. 95-135, p. 100.

<sup>84</sup> J. NEUSNER, *The rabbinic traditions about the Pharisees before 70*, p. 300-301. Voir aussi J. NEUSNER, *A life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Leiden, E. J. Brill, 1962.

<sup>85</sup> J. NEUSNER, « The religious uses of history », p. 482.

<sup>86</sup> A. FISHER, *op. cit.*, p. 165.

Nous constatons que Josèphe ne raconte pas la réorganisation religieuse qui suivit la destruction du Temple. Il ne raconte que les événements politiques. Pourtant Yohanan ben Zakkaï, les Tannaïm et les rabbins qui leur succéderont ainsi que les Amoraïms, développeront une culture immense, mais cette culture ne fera pas l'histoire. Cependant il est clair que *Les Antiquités* de Josèphe abondent en détails de *Halakha*, c'est-à-dire de coutumes ou de façons de faire juives, qui se retrouvent dans les sources rabbiniques. Ainsi l'entreprise de sauvetage national est en cours en Judée, à Jamnia-Yabné, où se sont regroupés des Sages rescapés de la débâcle sous la direction de Rabbi Yohanan ben Zakkaï. On ignore ce qui s'y passe exactement mais on devine des luttes de tendances, qui apparemment ont duré jusqu'à la publication de la *Mishna*, un siècle plus tard.

Or nous savons maintenant d'une façon certaine que le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle était très diversifié. Il y a des raisons de croire que l'assemblée de Yabné n'était pas homogène, et que différentes tendances ou sectes présentes au Sanhédrin avant la ruine du Temple y étaient représentées. Mais à la différence du christianisme, le judaïsme ne pouvait dessiner son image du messie à partir d'une figure concrète; l'image en demeura donc indéfinie et vague<sup>87</sup>. On verra donc se dessiner un judaïsme centré sur l'observation de la Torah au deuxième siècle. Certains écrits juifs, au 2<sup>e</sup> siècle, jetteront alors le doute sur l'ère dite « messianique » et la quête de rédemption se tournera vers la Torah. Le messianisme national et politique y survivra-t-il? Les écrits rabbiniques sont peu nombreux; dans ceux que nous possédons, il existe très peu d'aphorismes relatifs au messie qui soient attribués à un docteur pharisien. Ceci illustre bien que cet aspect de l'espérance est devenu absent de l'esprit des docteurs. Par la suite, la religion juive s'est expliquée l'histoire à travers l'héritage d'une tradition talmudique née des catastrophes nationales de 70 et de 135, qui ne correspond qu'à une seule vision provenant de cette époque, celle des pharisiens. Pourtant le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle entretient bel et bien des spéculations messianiques, comme nous l'avons vu au cours de ce mémoire.

Soixante ans après la destruction du Temple, une guerre éclate, poussée par la reconnaissance d'un messie déclaré par le grand Rabbin Aqiba : Bar Kokhba. Ainsi l'espoir messianique renaît au 2<sup>e</sup> siècle. Il y a une lutte de messianisme à messianisme entre les

---

<sup>87</sup> G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi*, p. 69.

chrétiens et les adhérents à ce messie consacré par l'autorité de rabbins zélés, prônant l'application stricte de la Loi<sup>88</sup>. Cette révolte de 132 est écrasée dans le sang par Sévère en 135. Après la révolte de Bar Kokhba, les derniers vestiges du sectarisme disparaissent du judaïsme et la tendance à décourager et combattre l'activisme messianique sous quelque forme que ce soit devient un trait majeur de la direction qu'exercent les rabbins dans les siècles qui s'ensuivent<sup>89</sup>. Le nouveau consensus est à peu près complet<sup>90</sup>. Effectivement, après les défaites, nous retrouvons dans le judaïsme un manque d'intérêt marqué envers le messianisme.

Les gens sont profondément las des guerres et des divisions. De plus, ils sont profondément désillusionnés des messies et de leurs dangereuses promesses. Alors où est cette terre promise? Où est cette perfection? Alors lorsque les sages de la *Mishna* se vouent à la survie du monde israélite, ils voient tout ce qu'ils ont enduré et ce qu'ils continuent d'endurer avec la catastrophe qu'ont suscitée Bar Kokhba et son aventure messianique déchirante. «The *Mishna* is not a document of lamentation. It is a statement beyond the end of ancient hope, looking backward, therefore speaking of the perfect future<sup>91</sup>». La *Mishna* espère le paradis sur terre, une base surnaturelle transformant le monde naturel. La *Mishna* met fin à l'ancienne espérance. La perfection est obtenue par la sanctification, la sanctification par le Sabbat. La création est sanctifiée le septième jour et sera continuellement sanctifiée par ce septième jour, le Sabbat<sup>92</sup>.

Après la défaite de Bar Kokhba, on dit que Rome a été un instrument de Dieu pour faire comprendre aux Juifs d'oublier les messies, de retourner à la Torah et d'attendre la rédemption à travers la souffrance et la purification<sup>93</sup>. L'événement confirme le travail qui se fait à l'académie de Jamnia ; on complète l'écriture de la *Mishna* qui sera terminée à la fin du deuxième siècle. Nous passons d'un messianisme de guerre à un mes-

<sup>88</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 319.

<sup>89</sup> G. SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi*, p. 40.

<sup>90</sup> L. SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 450.

<sup>91</sup> J. NEUSNER, «The description of formative Judaism: the social perspective of the mishnah's system of civil law and government» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era*, p. 463-479, p. 479.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 476-477.

<sup>93</sup> R. HAMMER, «A rabbinic response to the post Bar Kochba era» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, New York & London, Garland Publishing inc., 1990, 286 p., p. 202-203.



sianisme de passivité, apocalyptique et d'orientation strictement éthique. Alors comme c'est la Torah qui sauvera Israël, il faut bien la comprendre pour pouvoir agir correctement. C'est l'enseignement des Écritures qui prépare à la rédemption. Or les promesses ne sont pas inconditionnelles, les Juifs doivent s'attirer la faveur de leur Dieu en ayant un comportement corrigé. L'enseignement part d'une réalité politique et s'achemine vers une réalité morale. Ainsi toute action est scrutée pour en dégager le sens moral. On se fait des lois de plus en plus précises sur toutes les actions quotidiennes. Le Rabbin Yohanan ben Zakkaï nomme la condition nécessaire pour la rédemption promise: «If Israel obeys the will of their father in Heaven, then no nation or race can rule over them<sup>94</sup>».

Selon Neusner, les deux premiers siècles servaient la philosophie plus que la religion; cette argumentation s'appuie sur l'analyse des écrits de la *Mishna* qui, selon l'auteur, est un recueil philosophique. La philosophie de la *Mishna* rejette l'autorité politique, prophétique ou charismatique. Ceux qui gouvernent doivent connaître les lois; ils ne gouvernent pas par les dons de l'esprit. Selon la *Mishna*, les institutions sont le Temple servi par le grand-prêtre d'un côté et l'armée du roi d'un autre côté, choisis par la Torah. Les conduites du grand prêtre et du roi sont soumises à la Torah qui provient des sages. La *Mishna* se base sur la description d'un roi de modèle divin qui a une conception intellectuelle de la politique en faisant respecter la Loi, celle du Pentateuque, même si cela implique la violence. Ainsi la *Mishna* a une espérance messianique de restauration, mais le but c'est l'ordre social et la politique en est l'instrument<sup>95</sup>. Par contre le nouvel ordre est toujours idéalisé, élevé au sens de la perfection<sup>96</sup>.

Le messie attendu sera-il celui qui gouvernera l'ensemble des personnes de façon parfaite, comme il est dit dans la *Mishna*? Dans le cercle pharisien, le messie aura à faire preuve de son messianisme. Il devra faire preuve d'un don de juger, en vertu d'une lumière divine, sans avoir besoin d'entendre les détails d'une cause. Le messie devra faire preuve de ses dons surnaturels, indice plus certain de sa vocation divine que ses aptitudes militaires<sup>97</sup>. « Dans la *Mishna*, le messie est simplement une espèce de prêtre et il

<sup>94</sup> J. NEUSNER, « The religious uses of history », p. 498.

<sup>95</sup> J. NEUSNER, *The Emergence of Judaism*, p. 36.

<sup>96</sup> A. F. SEGAL, *Rebecca's children*, p. 70.

<sup>97</sup> M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 228-229.

n'apparaît pas comme un personnage eschatologique ou investi d'un rôle historique. Cependant les Talmuds et les recueils d'exégèse scripturaire présentèrent la venue du messie comme marquant la fin des temps<sup>98</sup> ». Cette modification se forme avec la récapitulation des nouveaux pouvoirs décisionnels. Ainsi selon les Talmuds (le Talmud de Jérusalem au 4<sup>e</sup> siècle et celui de Babylone aux 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> siècles), les « rabbis » deviendront les décideurs de toutes choses car ils ont la sagesse de la Torah. Ils n'ont cependant pas de rôle messianique, même si dans leur enseignement on trouve deux côtés à la philosophie, ses bases sociales et ses aspirations métaphysiques<sup>99</sup>.

Les grands commentaires homilétiques de l'Écriture comme les *Midrash* ne représentent pas tous au même titre ni au même degré la « doctrine rabbinique » du 1<sup>er</sup> siècle. Cependant on remarque que, pour plusieurs Juifs, le messianisme est porteur d'un élan historique de grande amplitude qu'il s'agit de ne pas briser. « C'est parce que la créature est forcément inachevée et qu'elle tend vers son accomplissement, que la durée prend immédiatement une signification positive. [...] Le messianisme, c'est-à-dire le mouvement qui porte l'histoire à son achèvement, est ainsi inclus dans l'acte même de la création dont il est une exigence de sens<sup>100</sup> ». Dans les textes de la *Mishna*, très proche des milieux où la tradition rabbinique fut réorganisée, un courant lie la venue du messie au temps où la corruption du monde aura atteint son maximum et où les hommes seront aux prises avec des épreuves multiples: aux approches du messie, l'impudence augmentera et le respect diminuera<sup>101</sup>.

The signs heralding the advent of Messiah at the end of time of captivity are described in the *Mishnah* (Sotah 9:15) in such terms as these: «With the footprints of *Mishnah*, insolence will increase... the vine will yield its fruit but the wine will be costly... scholarship will degenerate, piety will be rejected, and truth will nowhere be found; youth will be impudent... and a man's enemies will be the members of his own household». A midrashic statement says that three days before the advent of the Messiah, Elijah will appear on the mountains of Israel and exclaim: «O mountains of Israel, how long will you remain waste and desolate?» Then he will proclaim world peace, and God will redeem Israel (Pesikta Rabbathi, chapter 35)<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> S. SHAROT, *art. cit.*, p. 266.

<sup>99</sup> J. NEUSNER, «The description of formative Judaism », p. 463-479.

<sup>100</sup> B. GROSS, *op. cit.*, p. 321.

<sup>101</sup> P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 240.

<sup>102</sup> P. BIRNBAUM, *op. cit.*, p. 395.

L'idée d'un retour aux beaux jours de David et à la suprématie d'Israël dans le monde est typique de la tendance restauratrice. Nous irions vers une connaissance universelle de Dieu et cela pourrait aussi se faire par l'idéal utopiste où le futur serait encore meilleur en surpassant tout ce qui s'est produit dans le passé. Pour beaucoup, les promesses messianiques sont orientées vers des objectifs réels et concrets, à savoir la souveraineté d'Israël. «The prophetic vision of the eventual establishment of the divine kingship on earth came to be identified with the restoration of Israel under the leadership of the Messiah, the Lord's anointed<sup>103</sup>». Tout se vit dans l'incertitude en ce qui a trait au visage messianique et la nature de son règne. Comment se manifestera le messie? Sur les nuées comme il est écrit dans Daniel (Dan 7, 13) ou sur le dos d'un âne comme dépeint dans Zacharie (Zach. 9, 9)?

Durant le premier siècle, le messianisme a développé, dans la conscience juive, un double aspect utopique, qu'il a gardé depuis. Ces deux aspects du messianisme se fondent sur les paroles des prophètes. Les deux courants présentent le jour du Seigneur accompagné d'un jugement. Le messianisme davidique s'explique par Daniel (Dn 12, 1). Dieu exercera un jugement contre les royaumes de ce monde et les dépouillera de leur puissance temporelle. Un aspect souligne les cataclysmes et les destructions qui doivent accompagner la venue de la rédemption et un autre aspect d'utopie énonce ce que seront les réalités messianiques. « Le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature – on ne saurait jamais assez y insister – l'attente de cataclysmes historiques<sup>104</sup> ». Le Dieu juif est un Dieu qui intervient dans l'histoire par un messie. Est-ce que cette figure messianique est une personne, un peuple, un événement? Quoi qu'il en soit, le messianisme juif au premier siècle servait le rétablissement de son existence nationale, bien qu'il menait aussi au-delà de celle-ci.

Les différentes orientations présentes dans la culture religieuse traduisent différents besoins d'une génération. Une réflexion sur le messianisme juif doit nécessairement tenir compte de la diversité des courants plutôt que surestimer la valeur de l'un au détriment de l'autre. « Le fait que la pensée religieuse du judaïsme soit riche de plusieurs al-

<sup>103</sup> P. BIRNBAUM, *op. cit.*, p. 394.

ternatives qui, au gré des circonstances souvent, sont ou non valorisées, permet de légitimer l'existence de plusieurs tendances spirituelles particulières à l'intérieur d'une même tradition<sup>105</sup> ».

La suite de l'histoire verra se développer plusieurs courants de mystique juive. Pour ces courants, la privation d'un foyer est vue comme une dégradation spirituelle. L'union avec Dieu et le bannissement absolu deviennent les deux pôles entre lesquels s'établit un système<sup>106</sup>. En règle générale, le mystique se soucie de l'aspiration individuelle; la délivrance messianique nationale historique reste à l'arrière-plan. D'ailleurs, la Kabbale<sup>107</sup> qui se développa à partir du 12<sup>e</sup> siècle fera référence à une spiritualité désincarnée à caractère anhistorique. Plusieurs conceptions mystiques des Juifs éveillent l'espérance d'un temps de paix où la seule préoccupation sera de connaître Dieu.

Tout au long des siècles à venir, on connaîtra certaines périodes d'effervescence messianique. Plusieurs chercheurs en sont venus à croire que l'attirance messianique répond à des besoins spécifiques, religieux ou non. Certaines situations de déséquilibre engendrées par des sentiments de frustration et accompagnées d'un mythe directeur deviendront les facteurs déterminant dans l'émergence du messianisme. « Le 16<sup>e</sup> siècle sera, pour le peuple juif et le judaïsme, un siècle d'exaltation religieuse et messianique d'une importance capitale<sup>108</sup> ».

Aujourd'hui il existe trois principales tendances qui prennent racine dans le judaïsme rabbinique: orthodoxe, conservatrice et réformée<sup>109</sup>. Pour les orthodoxes, l'accent est mis sur une forte étude de la Loi et le respect des rabbins et des rites. Pour les réformés, l'accent est mis sur le monothéisme éthique et universel. Les pratiques rituelles sont réformées et l'idée de la restauration d'Israël n'est pas centrale. Les conservateurs gardent les éléments positifs de l'histoire; ils aménagent une union entre la tradition et le chan-

<sup>104</sup> G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 31.

<sup>105</sup> M. IDEL, *op. cit.*, p. 114.

<sup>106</sup> G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968.

<sup>107</sup> Dans la Kabbale, qui est le courant mystique le plus important d'Israël, on dit dans le *Zohar*, le livre des splendeurs, que les splendeurs sont déjà présentes à travers le mal du monde. Le messie attendu est un messie spirituel qui délivre des forces du mal. On s'inspire du *Guide des égarés* de Maimonide.

<sup>108</sup> D. BANON, *op. cit.*, p. 59.

<sup>109</sup> S. ROSENBERG, *Le judaïsme: connaître le monde juif*, Paris, Bordas, 1972, p. 46.

gement<sup>110</sup>. Les trois formes ont toutes en commun les traits essentiels du judaïsme. Elles présentent Israël comme le peuple élu qui doit être témoin par sa fidélité et ses souffrances en attendant le messie. « Le Dieu très aimant, envisageant et préparant avec soin le salut du genre humain tout entier, s'est choisi selon un plan tout particulier, un peuple auquel il confierait ses promesses<sup>111</sup> ». Thomas Thompson parlera d'Israël comme fils de Dieu<sup>112</sup>. Un courant hassidique neutralise le messianisme, le limitant à son courant central, conformément à la tradition, celui du messianisme national et politique<sup>113</sup>. Dans une des visions sionistes-socialistes, l'espoir messianique se transforme en fait politique<sup>114</sup>.

Les chercheurs modernes, influencés par un facteur différent, celui de la pensée sioniste, s'intéressent principalement au messianisme collectif, actif et historique. Ainsi, une étude de l'imposante monographie sur le messianisme, écrite par les chercheurs des deux dernières générations, permet de constater qu'ils se préoccupent surtout de l'aspect historique et collectif du messianisme. En revanche, ils délaissent les éléments individuels et mystiques, pourtant présents derrière certains phénomènes messianiques ou, dans le meilleur des cas, ils ne leur accordent qu'une place marginale. Le cadre historique et idéologique dans lequel vit le chercheur a donc un certain rapport avec les sujets qui l'intéressent et la façon dont il les traite<sup>115</sup>.

Au terme de ce travail, nous avons vu le premier siècle à travers différents écrits qui portaient des messages théologiques et/ou historiques quelquefois basés sur des révélations prophétiques et des phénomènes inexplicables que seule une lecture et une expérience de foi peuvent reconnaître. Différents écrits reflètent différents groupes religieux de l'époque et lorsque les groupes mêlent la traduction des nouvelles croyances avec la conception ancienne, la tradition se transforme. À la longue, elle donnera lieu à deux courants principaux. Scholem écrit : « Nous devons distinguer deux tendances principales qui cristallisèrent l'attente messianique au long des générations, à savoir les traditions populo-mythologique et philosophico-rationaliste. Elles existèrent côte à côte, convergèrent souvent et même fusionnèrent. Nous sommes en droit néanmoins, de les analyser comme

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 50-55.

<sup>111</sup> P. EICHER (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 458.

<sup>112</sup> T. THOMPSON, *The Bible in History*, London, Random House, 1999.

<sup>113</sup> M. IDEL, *op. cit.*, p. 109.

<sup>114</sup> S. SHAROT, *art. cit.*, p. 301.

<sup>115</sup> M. IDEL, *op. cit.*, p. 113.

fondamentalement distinctes<sup>116</sup> ». Et si nous analysons les mythes par la philosophie, nous trouverons la conception messianique du Deuxième Testament.

Ainsi notre vision sera influencée par notre compréhension de la rédemption et de notre croyance en une figure messianique quelconque associée ou pas à un concept de rédemption. Selon G. Scholem, la notion de messie se réfère inévitablement à l'idée de rédemption, tant au niveau politique que spirituel<sup>117</sup>. Tout cela se soude évidemment au conception du temps. Cependant la réflexion messianique s'appuie généralement sur une vision linéaire du devenir et en conclut que le messie viendra au terme d'un développement historique progressif parachevé par la rédemption. Mais il existe aussi une idée cyclique du temps, selon laquelle chaque cycle se millésime par des phénomènes identiques à ceux du précédent; dès lors le messie réapparaîtra, à la même date qu'au cycle antérieur.

Tout au long de ces chapitres, nous avons vu que le concept messianique est relié intimement aux concepts de rédemption, de salut et d'alliance. Il répondra à des besoins justifiés par des expériences de mal. Notre conception peut s'inspirer du messianisme comme époque historique de la rédemption ou du messianisme comme personnalisation du messie. Ces deux figures prennent elles-mêmes divers visages à travers l'histoire du premier siècle et tout au long des siècles suivants. Ceci traduit l'espérance de libération et de justice qui alimente le cœur de l'homme face à son Dieu.

---

<sup>116</sup> G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi*, p. 25.

<sup>117</sup> « L'exil est une perturbation dans le cours naturel de l'histoire et toute perturbation demande, en tant que telle, un retour à l'ordre normal. La rédemption, qui est la perfection de l'être et la réalisation finale de toutes choses, doit donc avoir lieu à la fin des temps ». Voir D. BANON, *op. cit.*, p. 56-57.

## LISTE DES RÉFÉRENCES

### Sources principales

Les membres du Rabbinate Français, *La Bible. Traduction intégrale hébreu-français*, Tel-Aviv, Éd. Sinaï, 1994.

*La Bible, TOB*, Alliance biblique universelle, Paris, Éd. du Cerf, 1975.

BONSIRVEN, Joseph, *La Bible apocryphe*, Paris, Cerf, 1953.

JOSEPHE, Flavius, — *Histoire ancienne des Juifs & La guerre des Juifs contre les Romains 66-70 ap. J. C.*, Paris, Lidis, 1968.

— *Histoire des juifs*, Paris, Caillou, Chardon, Giney, Bordelet et Henry Tome III, 1735.

— *Les Antiquités juives* en anglais, Josephus with an English Translation, H. St. J. THACKERAY, vol IV-IX, Londres, 1961-1965.

— *Les Antiquités Juives*, traduction et notes par Étienne Nodet, Paris, Éd. Du Cerf, 1990.

— *Oeuvres complètes*, trad. J. A. C. Buchon, Paris, A. Desrez, 1838.

*Revue de Qumran*, Paris, Letourzey et Ane, 1958 —.

### Sources d'appui

ABADIE, P., LÉMONON, J.P., *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Paris, Cerf, 2001, 412 p.

AMARU, B. H., « Martin Luther and Flavius Josephus » dans H. Feldman (dir.) *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, 418 p., p. 315-324.

BANON, D., *Le messianisme (dans le judaïsme)* [Que sais-je?, 3377], Paris, PUF, 1998.

BARAS, Z., « The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James », dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 315-324.

- BASLEY, M.-F., « Une nouvelle méthode historique » : *Le Monde de la Bible* (no. 135, juin 2001), p. 35-39.
- BAUER, J., « Quel Messie les Juifs attendent-ils? », dans R. David (dir.), *Faut-il attendre le Messie? Études sur le messianisme*, Montréal, Médiaspaul, 1998, 238 p., p.173-192.
- BEAUCAMP, É., « Salut selon la Bible dans l'Ancien Testament » : *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome IX, Paris, Letouzey et Ané, 1991, p. 529-530.
- BETZ, O., « Miracles in the Writings of Flavius Josephus », dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 212-235.
- BILDE, P., « La foi juive présentée aux gréco-romains » : *Le Monde de la Bible* (no. 135, juin 2001), p. 25-27.
- BIRNBAUM, P., *A book of Jewish concepts*, New York, Hebrew publishing co., 1975, 722 p.
- BLANCHETIÈRE, F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien* (30-135), Paris, Cerf, 2001, 587 p.
- BLOCH, R., « Methodological Note for Study of Rabbinic Literature », dans W.S. Green (dir.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Missoula, MT, 1978, p. 51-75.
- BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1954.
- BOHRMANN, M., *Valeurs du judaïsme du début de notre ère*, Bernes, P. Lang, 2000, 196 p.
- BRIERRE-NARBONNE, J. J., *Exégèse des prophéties messianiques*, Paris, 1934. Exégèse talmudique, 1934, midrashique, 1935, targumique, 1936, apocryphe, 1937.
- BROWN, R., *Que sait-on du Nouveau Testament*, Paris, Bayard, 2000, 921 p.
- CAQUOT, A., — « Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba », dans Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, Tome II, Paris, Gallimard, 1972, 694 p., p. 114-184.
- « Le Messianisme qumranien » dans M. Delcor (dir.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), Gembloux, Duculot, 1978, p. 231-247.



- CAZELLES, H., *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1978, 236 p.
- CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE, ABBAYE DE MAREDSOUS, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987.
- CHARLESWORTH, H., — «Les grandes croyances des Juifs» dans J. M. Mayeur *et al.* (dir.) *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, Tome 14, Paris, Desclée, 2000, 744 p., p. 485-505.
- , *The Messiah. Development in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- COHEN, S. J. D., «Patriarchs and scholars» dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, New York & London, Garland Publishing inc., 1990, 286 p.
- COLLINS, J., *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature*, New York, Doubleday, 1995, 270 p.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses saintes écritures*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1991, no. 13.
- COPPENS, J., *L'espérance messianique. Ses origines et son développement*, Bruges, 1963.
- COUSIN, H., *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Éd. Du Cerf, 1998, 716 p.
- CULLMANN, O., *Le salut dans l'histoire*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1966.
- DAVID, R. (dir.), *Faut-il attendre le Messie. Études sur le messianisme*, Montréal, Médiaspaul, 1998, 238 p.
- DELORME, J., CARREZ M., COTHENOT É., MORGEN M., «La théologie du Salut dans le Nouveau Testament» : *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome V, Paris, Letouzey et Ané, 1991.
- DHORME, E., *L'évolution religieuse d'Israël*, I, Bruxelles, 1937.
- DUHAIME, J., «Les Messies dans les textes de Qumrân» dans R. David (dir.), *Faut-il attendre le Messie. Études sur le messianisme*. Montréal, Médiaspaul, 1998, p. 57-76.
- DUPUIS, J., *Homme de Dieu. Dieu des hommes*, Paris, éd. du Cerf, 1995.
- DUSSAULT, L., *Le triptyque des apparitions en Luc 24 (R.V.Av.87)*, Paris.

- EICHER, P. (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996.
- FARMER, W. R., *Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York, Columbia University Press, 1956, 239 p.
- FELDMAN, L. H., « Hellenizations in Jewish Antiquities » dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, 448 p.
- FISHER, A., *Débat sur l'histoire ancienne du peuple juif*, Paris, La pensée universelle, 1982, 201 p.
- GAGER, J. G., « Dialogue of paganism with Judaism », dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, New York & London, Garland Publishing inc., 1990, 286 p., p. 65-94.
- GEORGE, A. et P. GRELOT, « Introduction à la Bible, Éd. N.T. III » *Le Nouveau Testament: vol. I*, [coll. Au seuil de l'ère chrétienne], Paris, Desclée, 1976.
- GRELOT P., « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question » dans É. Massaux, P. GRELOT et al. *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* [Recherches Bibliques VI], Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, 260 p.
- , *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris, Desclée, 1978, 278 p.
- GROSS, B., *Le Messianisme Juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris, Éd. Albin Michel, 1994, 380 p.
- GROSS, H., *Introduction to the Old Testament*, The University of Notre Dame Press., 1968.
- HADAS-LEBEL, M., « Flavius Josèphe, de l'action à l'histoire » : *Le Monde de la Bible* (no 135, juin 2001), p. 13-17.
- HEINEMANN, J. H., « The Status of the Labourer in Jewish Law and Society in the Tannaitic Period » dans Jacob Neusner (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era, Origins of Judaism*, vol. VII, New York & London, Garland Publishing Inc., 1990, 286 p., p. 209-271.
- HESCHEL, A. J., *Dieu en quête de l'homme*, Paris, éd. du Seuil, 1968.
- HORSLEY, R., HANSON, J., *Bandits, prophets, and messiahs*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, 271 p.

- IDEL, M., *Messianisme et mystique*, Paris, Cerf, 1994, 118 p.
- ISSER, S., «Studies of Ancient Jewish Messianism: Scholarship and Apologetics», *Journal of Ecumenical Studies* 25 (1998), p. 56-73.
- JOSSUA, J.-P., *Le Dieu de la foi chrétienne* [Bref, 23], Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1989, 119 p.
- JUSTIN, T., *D'où vient le christianisme?*, Paris, Cerf, 2003, 204 p.
- KATZ, J., *Exclusion et Tolérance. Chrétiens et juifs du Moyen Age à l'ère des Lumières*, Paris, Lieu Commun, 1987, 258 p.
- KLAUSNER, J., — *Hara'ayôn Hameshihî Beyisraël* (La conception du Messie en Israël), Tel Aviv, 1956. Traduit en anglais sous le titre: *The Messianic Idea in Israel from its beginning to the completion of Mishnah*, Londres, 1956.
- *Jesus of Nazareth, His Life, Times, and Teaching*, New York, Macmillan, 1929.
- KNOHL, I., *The Messiah Before Jesus*, Tel Aviv, Schocken, 2000, 159 p.
- LADOUCEUR, D. J., «Josephus and Masada» dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 95-113.
- LAGRANGE, M. J., *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, Gabalda & Cie, 1909, 349 p.
- LANDMAN, L., *Messianism in the Talmudic Era*, New York, Ktav, 1979.
- LAPERROUSAZ, E. M., *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne. À la lumière des documents récemment découverts*, Paris, A. et J. Picard, 1982, 355 p.
- LÉON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971.
- LÖWY, M., «Le messianisme juif et les idéologies politiques modernes», dans S. Trigano (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, tome III, Paris, Fayard, 1993, 589 p.
- MARTINEZ-SÈVE, L., «Un historien de l'Orient hellénistique», *Le Monde de la Bible* (no 135, juin 2001), p. 41-43.
- MOLTMANN, J., *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, 475 p.
- MUSSNER, F., art. «Judaïsme», dans P. Eicher [dir.], *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 460.

NEHER, A., *Le judaïsme* [Clefs], Paris, Seghers, 1977, p. 95-101.

NEUSNER, J., — *A life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Leiden, E. J. Brill, 1962.

—, *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial, interfaith exchange*, New York, Doubleday, 1993, 154p.

—, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Cerf, 1984, 166 p.

—, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. Part 1. The masters*. Netherlands, Leiden, 1971, 419 p.

—, *The Emergence of Judaism. Jewish Religion in Response to the Critical Issues of the First Six Centuries*, Studies in Ancient Judaism, New York, University Press of America, 1984, 212 p.

—, «The Religious Uses of History: Judaism in First Century A.D. Palestine and Third Century Babylonia»: *History and Theory* 5 (1966).

—, *The Study of Ancient Judaism*, vol.1, New York, 1982.

—, «The Teaching of the Rabbis: Approaches Old and New»: *JJS* 27 (1976), p. 23-35.

— (dir.), *History of the Jews in the Second Century of the Common Era. Origins of Judaism*, vol. VII, New York & London, Garland Publishing inc., 1990, 548 p.

NODET, É., «Les bibles et Josèphe»: *Le Monde de la Bible* (no 135, juin 2001), p. 19-23.

PAUL, A., «Les grandes institutions juives» dans J. M. Mayeur *et al.* (dir.), *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, Tome 14, Paris, Desclée, 2000, 744 p.

POMYKALA, K. E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, Scholars Press, 1995.

PUECH, É., «Notes sur le manuscrit de 11Q Melkisédek»: *Revue de Qumrân* 12 (1987), p. 485-513.

RAJAK, T., *Josephus. The historian and his society*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, 245 p.

RIVKIN, E., «The meaning of Messiah in Jewish thought», *Union Seminary Quarter Review* 26 (1971), p. 383-406.

ROSENBERG, S., *Le judaïsme: connaître le monde juif*, Paris, Bordas, 1972.

SANDMEL, S., *We Jews and Jesus*, New York, Oxford University Press, 1965, 163 p.

SARASON, R.S., «On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy», dans J. Neusner (dir.), *The Study of Ancient Judaism*, vol.1, New York, 1982, p. 107-179.

SCHNEIDERS, S., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995, 332 p.

SCHIFFMAN, L., — *From text to tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, New Jersey, Ktav Publishing, 1991, 298 p.

—, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme. L'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme*, Québec, Fides, 2003, 295 p.

— et J. C. VANDERKAM, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York, Oxford University Press, 2000, 2 v.

SCHOLEM, G., — *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, 504 p.

—, *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique*, Paris, Verdier, 1973, 969 p.

—, *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971.

—, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968.

SCHRECKENBERG, H., «The Works of Josephus and the Early Christian Church » dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 315-324.

SEGAL, A. F., — *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, Yale University Press, 1990, 368 p.

— *Rebecca's children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Massachusetts, Harvard University Press, 1986, 207 p.

SHAROT, S., «Crises et mouvements messianiques» dans S. Trigano (dir.), *La société juive à travers l'histoire*, Tome I. Paris, Fayard, 1992, 779 p., p. 263-308.

- SMITH, M., « The Occult in Josephus » dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 236-256.
- STEMBERGER, G., « La vie religieuse du peuple juif » dans J. M. Mayeur *et al.* (dir.) *Histoire du Christianisme (des origines à nos jours)*, t. XIV, Paris, Desclée, 2000, 744 p., p. 423-444.
- STERN, M., « Josephus and the Roman Empire », dans H. Feldman (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 71-80.
- THACKERAY, J., *Josephus. The man and the historian*, New York, KTA publishing house inc., 1967, 160 p.
- THOMPSON, T., *The Bible in History*, London, Random House, 1999.
- TROCMÉ, É., « Le christianisme des origines au concile de Nicée », dans H.-C. Puech (dir.), *Histoire des religions*, tome II, Paris, Gallimard, 1972, 694 p.
- VANDERKAM, J., — « Jubilees and the priestly messiah of Qumran » dans F. G. Martinez et E. Puech (dir.), *Revue de Qumran* 13 (oct. 1988), p. 353-365.
- « Identity and history of the community » dans P. W. Flint et J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after fifty years*, volume II, Leyde, 1999, p. 487-533.
- VIDAL-NAQUET, P., « Du bon usage de la trahison » dans Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, traduit par Pierre Savinel, Paris, éd. De Minuit, 1977.
- VILLALBA, V., *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden, E.J. Brill, 1986, 295 p.
- YERUSHALMI, Y. H., *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984, 165 p.